DE GRUYTER

Enrico Piergiacomi

›AMICUS LUCRETIUS‹

GASSENDI, IL ›DE RERUM NATURA‹ E L'EDONISMO CRISTIANO

Enrico Piergiacomi

Amicus Lucretius

CICERO
Studies on Roman Thought and Its Reception

Publications of the Foundation
Patrum Lumen Sustine (Basel)
and of the *Société Internationale des Amis de Cicéron* (Paris)

Volume 5

Enrico Piergiacomi

Amicus Lucretius

Gassendi, il *De rerum natura* e l'edonismo cristiano

DE GRUYTER

The publication of this volume was made possible through the financial support of the *Patrum Lumen Sustine* foundation in Basel and the scholarly direction of the *Société Internationale des Amis de Cicéron* (SIAC, Paris).

www.patrumlumensustine.com

www.tulliana.eu

ISBN 978-3-11-076721-6
e-ISBN (PDF) 978-3-11-076808-4
e-ISBN (EPUB) 978-3-11-076811-4
ISSN 2567-0158
DOI https://doi.org/10.1515/9783110768084

Library of Congress Control Number: 2022938751

Bibliographic information published by the Deutsche Nationalbibliothek
The Deutsche Nationalbibliothek lists this publication in the Deutsche Nationalbibliografie; detailed bibliographic data are available on the internet at http://dnb.dnb.de.

Cover image: Cesare Maccari, *Cicero Denounces Catiline* @ AKG
Manuscript proposals should be sent to Cicero_SIAC_DeG@tulliana.eu
Typesetting: Integra Software Services Pvt. Ltd.
Printing and binding: CPI books GmbH, Leck

www.degruyter.com

his ibi me rebus quaedam divina voluptas
percipit atque horror, quod sic natura tua vi
tam manifesta patens ex omni parte retecta est
(Lucrezio, *De rerum natura* 3.28–39)

Nam nihil quidem foret nobis aut pulcrius,
aut expetibilius, quam quae Natura in profundo,
suisve illis recessibus posuit habere perspecta
(Gassendi, *Syntagma philosophicum* 1.79b)

Premessa

La prima bozza del volume è stata realizzata nel 2019 grazie alla borsa di ricerca post-dottorato *The Reception of Lucretius and Roman Epicureanism from the Middle Ages to the 18th Century*, finanziata dalle associazioni *Italia Fenice* e *Société Internationale des Amis de Cicéron*. La ricerca è stata dapprincipio svolta nel Centro per le Scienze Religiose della Fondazione Bruno Kessler di Trento (2019–2020), in seguito presso *Villa I Tatti* (2021–2022). Sono riconoscente a queste istituzioni per il supporto, in particolare nelle persone di Ermanno Malaspina, per la supervisione del lavoro *in itinere*; di Marco Ventura e Massimo Leone, per avermi invitato a strutturarmi come *Visiting Researcher* presso FBK–ISR; di Alina Payne, per l'opportunità di ricerca presso I Tatti. Sono altrettanto riconoscente verso i membri del Consiglio scientifico della Serie *Cicero – Studies on Roman Thought and Its Reception* per aver accolto la pubblicazione del volume e verso studiose e studiosi che hanno avuto la pazienza di leggere parti della bozza finale del lavoro e di darmi utili consigli: David D'Amico, David Konstan, Delphine Bellis, Dino De Sanctis, Donald Rutherford, Fulvia de Luise, Gianluca Mori, Giuliana Leone, Maria Pavlova, Monte Ransome Johnson, Paolo Costa, Tiziano Dorandi. Ringrazio Emidio Spinelli, Francesco Verde, Gianenrico Paganini e Phillip Mitsis, per aver letto il manoscritto e avermi aiutato nell'ideazione preliminare. Infine, sono riconoscente verso Veronica Revello, per l'impeccabile lavoro di *editing*; verso i due anonimi revisori della proposta originaria, che hanno suggerito molti miglioramenti; verso *Patrum Lumen Sustine-Stiftung* (*PLuS*) per aver finanziato la pubblicazione presso la serie *Cicero* di De Gruyter. Resto il solo responsabile degli errori rimasti dentro il libro.

https://doi.org/10.1515/9783110768084-202

Sommario

Introduzione

Fuori i cristiani! Fuori gli epicurei!.

Queste sono le parole che il sacerdote Alessandro di Abonutico e i suoi accoliti pronunciano in coro, durante una processione in onore delle divinità pagane, stando all'*Alexander* di Luciano di Samosata.[1] Il testo offre una testimonianza storica di un accostamento che oggi suonerebbe bizzarro. C'era stato un tempo in cui epicurei e cristiani potevano essere alleati in un'unica «crociata» contro un nemico comune, in questo caso il ciarlatano Alessandro che fondava il suo credo superstizioso su una serie di ingegnosi inganni, ai danni della folla credulona e pronta a linciare chiunque osasse dubitare della sacralità del loro profeta. Entrambi i gruppi sono rappresentati nel testo lucianeo, infatti, mentre si oppongono al falso profeta e cercano di ricondurre i suoi accoliti alla ragione, venendo così curiosamente tacciati di ateismo.[2] E questo era avvenuto, malgrado epicurei e cristiani fossero agli antipodi sul piano teologico: gli uni venerano un unico Dio onnipotente e che provvede con somma intelligenza a tutto; gli altri riconoscono molti dèi che ignorano il cosmo e che per l'umanità non fanno nulla.

La storia della paradossale alleanza dell'epicureismo con il cristianesimo è per molti versi ancora da scrivere.[3] Il presente lavoro intende soffermarsi su uno dei suoi momenti felici: la ricezione della teologia epicurea che Lucrezio ha trasmesso nel *De rerum natura* nell'opera del filosofo, canonico e scienziato Gassendi (1592–1655). Si tratta di un lavoro che, da un lato, prosegue una pista di ricerca viva, feconda e molto battuta. Gli studi sul poema di Lucrezio e sulla sua ricezione continuano per l'appunto ad essere numerosi, come dimostra per esempio la recente uscita dei volumi *Lucretius Poet and Philosopher*, a cura di Philip Hardie, Valentina Prosperi, Diego Zucca, e *Ennius Noster* di Jason Nethercut.[4] Lo stesso discorso vale per la bibliografia critica relativa alle indagini epicuree di Gassendi.[5] Dall'altro lato, questo lavoro costituisce il primo tentativo di *focus* sull'analisi dei soli versi teologico-etici del *De rerum natura* nel *corpus* gassendiano.

---

1 Lucian. *Alex*. 38: εἶτ' εὐθὺς ἐν ἀρχῇ ἐξέλασις ἐγίγνετο· καὶ ὁ μὲν ἡγεῖτο λέγων «Ἔξω Χριστιανούς», τὸ δὲ πλῆθος ἅπαν ἐπεφθέγγετο «Ἔξω Ἐπικουρείους».

2 Cfr. Lucian. *Alex*. 25, 38, 43–47. Per approfondimenti, rinvio a Nestle 1973, 469–471; Cacitti 1999, 309–312; Koch 2005a, 153–196.

3 Per alcuni tentativi, cfr. in particolare Schmid 1984; Cacitti 1999.

4 Hardie *et al*. 2020; Nethercut 2021.

5 Cfr. i titoli elencati nella n. 1 dell'introduzione al cap. 2.

https://doi.org/10.1515/9783110768084-001

L'accostamento tra Lucrezio e Gassendi potrebbe sembrare impossibile, viste le numerose e marcate differenze che li separano a livello dottrinale. Tre sono soprattutto i punti in cui essi si pongono a distanza abissale: la teologia naturale, la psicologia e l'etica. Lucrezio credeva nella già citata concezione degli dèi inattivi e disinteressati alle vicende umane, da cui discende l'ulteriore prospettiva che gli atomi e il vuoto che fungono da principi primi della natura si organizzano da sé, senza un Demiurgo esterno. Gassendi sposava invece un volontarismo teologico forte, ossia l'idea che Dio può tutto, anche le azioni che a un intelletto imperfetto sembrerebbero contraddittorie, e che, dunque, il limite della sua attività nel mondo risiede solo nella sua imperscrutabile volontà. Lucrezio sosteneva, inoltre, che l'anima è un aggregato atomico mortale e, di conseguenza, non sperava in una sua sopravvivenza ultraterrena. Gassendi riteneva che la mente di ogni essere umano fosse incorporea e creata immortale da Dio, sicché tutti i membri dell'umanità avrebbero ricevuto la giusta retribuzione o punizione nella prossima vita. Lucrezio sposava, infine, una dottrina morale che pone la beatitudine raggiungibile nell'esistenza finita, che si ottiene con un saggio controllo delle proprie passioni, ambizioni e desideri. Gassendi proietta di contro la vera felicità nella vita futura presso Dio, di modo che il benessere che possiamo avere qui e ora è un pallido simulacro di quanto ci aspetta nell'eternità e nell'infinità divina.

Eppure, il confronto diretto con i testi gassendiani mostra che un dialogo concreto, proficuo e serrato con il *De rerum natura* ebbe davvero luogo. Gassendi tentò forse di ridurre il divario tra epicureismo e cristianesimo in materia teologica ora «cristianizzando» la prospettiva di Lucrezio, ora «epicureizzando» alcune istanze del pensiero cristiano. In sintesi, e tornando alle tre grandi differenze di cui sopra, vedremo come egli cercò di:

1) rendere atomi e vuoto lo strumento della volontà di un Dio provvidente, onnisciente e onnipotente;
2) distinguere la parte mortale dell'essere umano, che la psicologia del *De rerum natura* esplica nel modo migliore, da quella immortale, le cui sorti ultraterrene sono rivelate dalle Sacre Scritture;
3) porre un *trait d'union* tra l'esistenza terrena e quella futura presso Dio nella vita piacevole, ossia in quel piacere caratterizzato dall'assenza di dolore corporeo e di turbamento mentale che per Epicuro/Lucrezio costituisce il massimo godimento possibile.

Il nostro *focus* sulla ricezione dei soli versi teologici del *De rerum natura* ha alcuni vantaggi: esso consente di svolgere un'analisi minuziosa su un'unità testuale più controllabile, rispetto all'insieme dei testi epicurei – che pure vengono qui studiati e citati parallelamente alla ricerca principale. Va osservato, inoltre, che il poema

costituiva, all'epoca di Gassendi, una delle fonti decisive per ricostruire il pensiero epicureo, se non forse la più approfondita almeno sugli argomenti fisici, epistemologici e psicologici. Dato che la teoria di Epicuro sopravviveva principalmente attraverso frammenti, parafrasi, testimonianze e la sintesi che il filosofo ha dato nelle tre epistole maggiori, conservate nel libro 10 delle *Vitae philosophorum* di Diogene Laerzio, Lucrezio rappresentava un'integrazione necessaria per approfondire l'epicureismo. Ciò significa che l'atto di concentrarsi sul poema lucreziano ha il vantaggio di studiare nel dettaglio quella che era la fonte più ampia su temi che altri testi epicurei affrontavano in maniera più condensata. Dal punto di vista della storia delle idee e della letteratura, infine, il *focus* sul *De rerum natura* aiuta a contestualizzare Gassendi all'interno della tradizione umanistico-scientifica, che, soprattutto nel Rinascimento, aveva riservato a Lucrezio un interesse notevole.

Tale scelta ha anche indubbi svantaggi: a soffrirne è, in particolare, la tematica etica, che nel *De rerum natura* riceve un trattamento sintetico rispetto ai contenuti dell'*Epistula ad Menoeceum* di Epicuro, o al discorso che l'epicureo Torquato pronuncia nel libro 1 del *De finibus* di Cicerone. Tuttavia, il *focus* su Lucrezio comporta in più la rinuncia all'analisi di alcune argomentazioni epicuree sulla fisica, sull'epistemologia e sulla psicologia di carattere molto tecnico. Il caso più significativo è la dottrina dell'anticipazione o πρόληψις di divinità, affrontata in modo esplicito da Epicuro nell'*Epistula ad Menoeceum*, mentre è solo vagamente accennata dal *De rerum natura* nella polemica contro il mito della *Magna Mater* e nella genealogia della credenza nella divinità.[6]

Questo studio incorre, di conseguenza, in un'inevitabile tensione: isola una parte rispetto al tutto, per cercare di dare coerenza interna al discorso. La ricostruzione delle strategie di recupero delle tesi teologiche ed etiche lucreziane da parte di Gassendi risulterà necessariamente meno completa o precisa rispetto a quella che sarebbe potuta discendere da un'analisi di tutta la tradizione testuale epicurea. I risultati di questo studio andrebbero, pertanto, integrati da future ricerche che si focalizzino sui temi poco o per nulla toccati da Lucrezio.

L'operazione di Gassendi di unire epicureismo e cristianesimo è stata giudicata in modo alterno dalla critica storico-filosofica, nel seno della quale possiamo riconoscere almeno tre linee ermeneutiche.

La prima macro-interpretazione intende risolvere, con un taglio netto, il paradosso di un Gassendi che fonde epicureismo e cristianesimo: egli fu epicureo nella sostanza, cristiano di facciata. Quando Gassendi riconosce la provvidenza, l'incorporeità, l'immortalità dell'anima, la futura beatitudine presso Dio, egli sta dissimulando il suo pensiero, che coinciderebbe nel rovesciamento di queste tre

---

6 *Infra*, capp. 3.1 e 4.2.

tesi. Se ai suoi tempi il cristianesimo non fosse stato dominante, Gassendi avrebbe difeso l'anti-provvidenzialismo, la mortalità dell'anima e la prospettiva che la felicità terrena è l'unica che può essere perseguita dagli sforzi umani. Il suo ruolo di ecclesiastico e il bisogno di sopravvivenza lo costrinsero, insomma, al *second best* dell'epicureismo esoterico. Da tale prospettiva discende la teoria di un Gassendi «libertino». Con l'espressione, si deve intendere l'atteggiamento comune a intellettuali soprattutto del Seicento di indagare e vivere secondo i principi della libertà, del materialismo, della sfida a ogni autorità secolare e celeste, dunque dell'estrema *libertas philosophandi*.[7] Questa prospettiva sarebbe corroborata dal fatto che Gassendi faceva parte della *Tétrade* di libertini eruditi, insieme con Elia Diodati, François La Mothe Le Vayer e Gabriel Naudé.

Difendono questa lettura Denis, Makin e Mori, i quali sostengono che l'erudizione filologica che il filosofo manifesta nelle sue opere serviva a mascherare il suo libertinismo ed epicureismo.[8] A livello meno scientifico, tale interpretazione è sostenuta da Michel Onfray nella sua *Contre-histoire de la philosophie*. Il ritratto di Gassendi che emerge da tale studio non è, però, lusinghiero: Onfray scrive infatti che «questo nesso metafisico ossimorico – cristiano ed epicureo – meritava istruzioni d'uso più accurate»; egli parla, inoltre, di un'«impotenza filosofica di Gassendi», che «si radica nei limiti di questa duplice posizione: prete e libertino».[9]

La seconda interpretazione è di Pintard e Bloch.[10] Essi riconoscono il cristianesimo di Gassendi, ma sostengono che la sua filosofia va anche in direzione del materialismo radicale e verso certe forme di libertinismo che, in sé, contraddirebbero le sue istanze cristiane. Pintard e Bloch vedono, allora, in tale autore un conflitto in atto tra le sue aspirazioni scientifiche e la sua fede. Lo sforzo intellettuale di Gassendi consisterebbe, dunque, nel cercare di contenere e correggere la tendenza al materialismo/libertinismo.

La terza macro-interpretazione vuole, invece, che la difficile opera di conciliazione tra epicureismo e cristianesimo costituisca il tratto originale –benché, certo, controverso – di Gassendi.[11] Questa posizione ermeneutica risale all'età moderna e fu a volte tacciata di distorcere la filosofia di Epicuro per elaborare

---

7 La letteratura su questo movimento è complessa e vasta. Rinvio almeno a Schneider 1974; Spini 1983; Bianchi 1988; Cavaillé 2007; Cavaillé 2008; Mori 2016; Scuderi 2018.

8 Denis 1884; Makin 1985; Mori 2021; Mori 2022, 263–279.

9 Onfray 2009, 124–158, cit. 157.

10 Pintard 1948, 26–52; Pintard 1983, 147–156 e 486–503; Bloch 1971, spec. 288–302, 319–349, 474–488.

11 Rochot 1944, 193–194; Rochot 1947; Rochot 1955, 100; Collier 1957, 124–126; Lebegue 1957a; Innocenti 1980, 216–217; Corazón 1995a, 104–111; Kors 2016, 52–54.

sì una teoria nuova, ma che conserva poche somiglianze con la dottrina epicurea originaria. Il critico più lucido è Karl Marx, interessato a sua volta, ma su basi molto diverse, a recuperare la dottrina epicurea e a ridimensionare il giudizio molto negativo che ne aveva dato Hegel.[12] Così egli scrive negli *Hefte zur epikureischen, stoischen und skeptischen Philosophie* del 1839–1840:

> Man kann daraus beiläufig sehn, wie Peter Gassendi, der die göttliche Einwirkung retten, die Fortdauer der Seele etc. behaupten und dennoch Epikureer sein will [. . .], den Epikur durchaus nicht verstanden hat, noch weniger uns über ihn belehren kann. Bei Gassendi ist vielmehr nur das Bestreben, uns aus dem Epikur zu belehren, nicht über ihn. Wo er dessen eiserne Konsequenz bricht, geschieht es, um sich nicht mit seinen religiösen Voraussetzungen zu überwerfen.
>
> Da ciò [. . .] si può desumere come Pierre Gassendi, che vuole salvare l'intervento divino, affermare la sopravvivenza dell'anima ecc. e tuttavia essere epicureo [. . .] non abbia assolutamente capito Epicuro, e dunque ancora meno ci può insegnare qualcosa su di lui. In Gassendi, piuttosto, c'è solo lo sforzo di ammaestrarci in base ad Epicuro, non su di lui. Dove egli ne rompe la ferrea coerenza, ciò accade per non venire in urto con i suoi presupposti religiosi. (trad. Cingoli/Merker 1980, 448–449, modificata)

Il giudizio sarà riaffermato poco tempo dopo, nel 1841, nella tesi di dottorato *Differenz der demokritischen und epikureischen Naturphilosophie*:

> Gassendi, der den Epikur aus dem Interdikt befreite, mit dem die Kirchenväter und das ganze Mittelalter, [. . .] bietet in seinen Darstellungen nur ein Interessantes Moment dar. Er sucht sein katholisches Gewissen mit seinem heidnischen Wissen und den Epikur mit der Kirche zu akkommodieren, was freilich verlorene Mühe war. Es ist, als wollte man der griechischen Lais einen christlichen Nonnenkittel um den heiter blühenden Leib werfen. Gassendi lernt vielmehr aus dem Epikur Philosophie, als daß er uns über Epikurs Philosophie belehren könnte.
>
> Gassendi, che ha liberato Epicuro dall'interdetto cui l'avevano condannato i Padri della Chiesa e l'intero Medioevo [. . .], offre nelle sue esposizioni solo un momento interessante. Egli cerca di conciliare la sua coscienza cattolica con il suo sapere pagano, ed Epicuro con la Chiesa, il che, ovviamente, era fatica sprecata. È come se si volesse gettare sul corpo serenamente florido della greca Laide una cristiana veste monacale. Gassendi, più che saperci informare sulla filosofia di Epicuro, è lui stesso ad imparare filosofia da Epicuro. (trad. Cingoli/Merker 1980, 23, modificata)

Pur non richiamandosi a questa critica di Marx, gli interpreti della linea esegetica che vuole che Gassendi mescolasse epicureismo e cristianesimo ne danno, comunque, una tacita risposta. Una linea di ricerca è più radicale, perché nega che Gassendi fosse epicureo: i richiami a Epicuro servirebbero, infatti, a rag-

12 Cfr. Bordoli 2013, 319–320.

giungere l'esito che aveva sconcertato Marx, *i.e.* usarlo da strumento per elaborare una teoria nuova. Possiamo annoverare qui Joy, Murr, Brundell, Corazón, ma in particolare Johnson. Questi sostiene che Gassendi fu un cristiano che trovò nell'epicureismo il miglior sistema per giustificare il suo volontarismo teologico. È in fondo più facile pensare che Dio eserciti la sua volontà creatrice in un universo atomistico, piuttosto che nel cosmo platonico-aristotelico costellato di sostanze eterne e separate.[13]

Un'altra direttiva assume, invece, un atteggiamento mediano e dialettico. Gassendi fu epicureo per la sua simpatia verso l'ispirazione anti-metafisica ed empirista dell'atomismo; tuttavia, egli riconosceva all'interno di questo indirizzo filosofico delle deficienze in materia di fisica, teologia, psicologia ed etica, che devono essere corrette con la ragione, oltre che con il ricorso ad altre filosofie non meno rilevanti nella ricerca.[14] Si apre così l'ipotesi di un Gassendi sincretista ed epicureo cristiano, o che, per usare la formula felice di Osler, «battezza» Epicuro[15] per depurarlo dai peccati di empietà. Oltre che dagli studiosi di storia della filosofia moderna, questa ipotesi è accolta anche da un grande protagonista di studi epicurei come Marcello Gigante. A partire dal giudizio negativo di Hermann Usener, che nei suoi *Epicurea* giudica addirittura gli interventi di Gassendi sul libro 10 delle *Vitae philosophorum* di Diogene Laerzio come delle ferite (*volnera*) al testo,[16] Gigante riconosce i limiti filologici del filosofo, ma ne difende l'importanza nella storia della cultura. Alcune letture laerziane di Gassendi «sono state definitive» e il suo lavoro editoriale ha consentito di «rendere perspicuo un testo genuino sulla base dei manoscritti più autorevoli», ma soprattutto la sua attività filosofica si mostra originale e all'avanguardia, perché risponde in anticipo alla critica di Hegel sulla povertà teoretica dell'epicureismo:

> A mio parere, merito indiscutibile del Gassendi è che, pur cosciente della fragilità di molte sue congetture, le divulgò anche a costo di apportare un detrimento alla sua fama, pur di rendere possibile una interpretazione di testi non sempre chiaramente tramandati, e volle destare nei lettori piccole faville da cui potessero nascere, da parte di altri, più alte fiamme. Ma Gassendi cercò di dare della filosofia epicurea una visione integra, senza l'eliminazione dei passi contrastanti con la sua fede religiosa, e, con una coscienza anticipa-

---

13 Joy 1987, 83–194; Brundell 1987, 51–56; Brundell 1994; Murr 1992; Murr 1993, spec. 25–26; Corazón 1995a, 71–103; Johnson 2003, spec. 348–352.

14 Tra le ipotesi, cfr. Masson 1909, 27–29; Rochot 1944, 137–139 e 192–194; Gregory 1961, 227–235; Osler 1983, 36–77; Taussig 2003b, 102–104 e 140–144; Rutherford 2006, 20; LoLordo 2007, 244–254.

15 Osler 1983, 44: «Gassendi was concerned to baptize his ancient model, Epicurus».

16 Usener 1887, xvii. Due esempi di intervento spavaldo sul testo laerziano possono essere l'incorporazione dello scolio a *Ep. Hdt.* 66–67 nelle parole di Epicuro (*infra*, 198–200) e la sostituzione di ἐνεργεῖν di Diog. Laert. 10.122b in ἀγνοῆσαι (*infra*, 119–120).

> trice della rivalutazione anti-hegeliana delle filosofie ellenistiche, pose la filosofia epicurea sullo stesso piano della filosofia di Aristotele. (Gigante 1979, 56–58; cit. 57)

L'indagine che si compirà nel presente volume mira a rinforzare questa linea esegetica, con l'intento di mostrare che lo studio dei versi teologici del *De rerum natura* tradisce, in Gassendi, un atteggiamento dialettico che separa, nel poema epicureo, il buono dal cattivo e lo scientifico dal favoloso. I criteri per operare tali distinzioni sono la ragione, che comprende se un argomento fisico, teologico, psicologico o etico lucreziano dice qualcosa di probabile intorno alla natura, all'essere umano e a Dio, e la fede cristiana, che rivela invece la verità assoluta, pur rasentando il mistero inesplicabile. L'azione congiunta della razionalità e dell'ortodossia religiosa consente a Gassendi di setacciare nel *De rerum natura* i temi che possono essere accettati di buon grado da un filosofo, così come da un cristiano autentico.

Di qui il titolo *Amicus Lucretius* che ho voluto dare al lavoro: si tratta di un voluto adattamento della nota sentenza latina *Amicus Plato, sed magis amica veritas*, divenuta proverbiale e che numerose fonti attribuiscono ad Aristotele, forse sulla base di un passo dell'*Ethica Nicomachea* in cui lo Stagirita sostiene che la verità va anteposta all'affetto che si ha verso amici e sodali, dunque anche verso il maestro Platone.[17] La mia proposta è che ciò valga anche a condensare, in poche parole, l'ambivalente atteggiamento verso Lucrezio di Gassendi, il quale ricorda peraltro il proverbio attribuito ad Aristotele in alcune sue opere (*Ep. Fludd* 213–214; *Mot.* 521a; *Ep. lat.* 11.16b e 139.111a). Gassendi ammira il poeta epicureo e ne considera gli argomenti, sforzandosi di coglierne le premesse e gli intenti; laddove, però, la fede o la ragione lo rendono consapevole che Lucrezio ha sbagliato, egli ha il dovere di respingere l'errore per salvare la scienza e il cristianesimo (*Amicus Lucretius, sed magis amicus Christus*). In modo analogo a Cicerone, che, stando a una formula felice di Stefano Maso,[18] intendeva prima capire il pensiero di Epicuro e poi dissentire, Gassendi si sforza di comprendere i versi teologici lucreziani e in seguito di criticarli con acribia.

Nel difendere quest'ipotesi, cercherò di non perdere di vista un altro tratto importante di Gassendi, ovvero il suo essere prima di tutto un filosofo e uno scienziato che cerca di fondare una scienza alternativa a quella aristotelica che non si arresti allo scetticismo radicale, come emerge in particolare dai lavori di

---

17 *Eth. Nic.* 1.1096a14–17: δόξειε δ' ἂν ἴσως βέλτιον εἶναι καὶ δεῖν ἐπὶ σωτηρίᾳ γε τῆς ἀληθείας καὶ τὰ οἰκεῖα ἀναιρεῖν, ἄλλως τε καὶ φιλοσόφους ὄντας· ἀμφοῖν γὰρ ὄντοιν φίλοιν ὅσιον προτιμᾶν τὴν ἀλήθειαν. Per la genesi e la fortuna della sentenza, cfr. Guerlac 1978.

18 Maso 2015.

Gianenrico Paganini.[19] Ciò spiega perché la sua opera principale, ossia il *Syntagma philosophicum*, non discuta problemi teologici puri (*e.g.* il peccato originale), o al massimo vi alluda e rimandi alle analisi svolte dai teologi di professione. O ancora, la separazione tra scienza/filosofia e teologia spiega perché Gassendi difenda i principi della religione dalle componenti empie dell'epicureismo con argomenti di tipo filosofico e solo secondariamente tramite citazioni bibliche, richiami ad alcuni dogmi ecclesiastici, professioni di fede.[20] Il mio sforzo consiste nel sostenere che Gassendi riserva tanta attenzione a Lucrezio e cerca di «cristianizzarlo» per recuperarne i contenuti scientifici che evitano tanto la Scilla dell'aristotelismo quanto la Cariddi dello scetticismo estremo. In altri termini, non vi è per forza una cesura tra epicureismo e cristianesimo, perché il secondo costituisce, insieme con la ragione naturale, uno degli strumenti essenziali per cercare di individuare i punti profondi, corretti o quanto meno probabili che il *De rerum natura* ha colto sulla natura, sull'anima, sulla vita morale e umana.

Alla mia tesi si deve, inoltre, anteporre il *caveat* di procedere con cautela e l'invito a non dimenticare che essa non può essere applicata come uno schema generale d'interpretazione: ci sono, infatti, aspetti della riflessione di Gassendi in contrasto con l'epicureismo senza essere motivati da scrupoli religiosi o teologici – tra cui troviamo la rinuncia alla fisica dei simulacri, che non spiega bene in che modo operino i processi percettivi e cognitivi.[21] D'altro canto, l'analisi dei punti del *Syntagma* in cui Gassendi corregge Lucrezio dalla prospettiva cristiana permette di elaborare un'ipotetica risposta a una *vexata quaestio* negli studi gassendiani: perché il filosofo riservò tanta attenzione al poema lucreziano, nonostante fosse pericoloso a livello teologico? La risposta è che tali correzioni all'atomismo o il tentativo di renderlo lo strumento della volontà divina consentono di tramutare l'ipotesi atomistica da teoria che spiega scientificamente la realtà, a prezzo della detronizzazione di Dio dal governo del mondo, in una scienza pia e migliore dell'originale. La teologia cristiana permette, ad esempio, di precisare che la meccanica degli atomi obbedisce a cause finali, dunque aiuta a chiarire, meglio dei nudi argomenti materialistici di Epicuro e Lucrezio, l'ordine che la natura manifesta in ogni sua parte.

19 Paganini 1978; Paganini 1990; Paganini 1995a; Paganini 2002; Paganini 2008b; Paganini 2015a; Paganini 2020. A questo stesso studioso devo, *per litteras*, un giusto invito a valorizzare meglio questo punto.

20 Bloch 1971, 291–298 e 470–472. Il peccato originale e la relativa redenzione grazie a Cristo sono menzionati, ma non discussi, in *Synt*. 2.710a–b, su cui mi permetto di rinviare a Piergiacomi 2022. Un altro tema teologico a cui Gassendi allude di sfuggita è la torre di Babele (*infra*, 173).

21 *Infra*, 127–128.

Non nascondo, in ogni caso, che tutti questi argomenti partono da un presupposto di base: quello che il pensiero di Gassendi sia trasmesso *in toto* nei suoi testi. Se questo assunto è spesso non problematico nel caso di molti autori antichi o medievali, per quelli della prima modernità può risultare discutibile a livello storico e teorico. Posizioni eterodosse e atee – come la negazione della provvidenza e dell'immortalità dell'anima – non potevano essere espresse apertamente, pena gravi persecuzioni che potevano portare al carcere e alla condanna a morte. Molti autori moderni e soprattutto quelli riconducibili alla tradizione libertina ricorrevano, pertanto, alla pratica della dissimulazione, o anche alla circolazione di testi anonimi clandestini, che difendevano ciò che non si poteva scrivere nelle pubblicazioni ufficiali.[22] Ora, nulla esclude che Gassendi attuasse a sua volta strategie dissimulative. A favore di tale lettura, può intervenire proprio la sua frequentazione del circolo dei libertini eruditi, alcuni dei quali sembrano peraltro suggerire il libertinismo del filosofo. Patin scrisse che Gassendi «morì da filosofo», vale a dire da ateo, mentre Naudé propose a Gassendi di esprimere le sue idee in testi clandestini, affermando tra le righe che le sue opere pubblicate non esprimono veramente il suo pensiero.[23] Inoltre, va notato che alcune chiare dichiarazioni di ortodossia, presenti nelle pubblicazioni, sono assenti dai manoscritti originari del futuro *Syntagma philosophicum*. E ancora, i testi pubblicati da Gassendi a volte esprimono velatamente una simpatia per tesi pericolose, seguite spesso da un prudente distanziamento – quale l'infinità dei mondi, il copernicanesimo e la *pietas filialis* di Epicuro verso gli dèi inattivi –, oppure incorrono in tensioni – come accade con la simultanea accettazione del principio lucreziano che solo i corpi possono toccare i corpi e dell'affermazione che c'è un Dio incorporeo che causa e muove tutto.[24] Questa prospettiva può ripercuotersi sull'analisi della ricezione di Lucrezio: Gassendi potrebbe svolgere una critica alla negazione della provvidenza e dell'immortalità dell'anima per dissimulare il suo vero pensiero, che affermerebbe invece le dottrine lucreziane.

Malgrado l'adozione del presupposto per così dire «testocentrico» sia opinabile, penso che gli argomenti a favore del ritratto di un Gassendi dissimulatore possono essere interpretati diversamente. Egli potrebbe aver dialogare con i libertini, senza con ciò esserlo a sua volta. L'ascendenza del libertinismo poteva limi-

---

22 Strauss 1990, 20–34, ma con il *caveat* di Skinner 2001, spec. 30–32 e 45–47; Bloch 2011; Paganini 2008a; Mori 2016, 11–34. *Contra* Popkin 1995, 143–145.

23 *Naudeana et patiniana* 1703, 6–7. Ringrazio Gianluca Mori per avermi segnalato questi documenti *per litteras*, e, più in generale, per l'interessante discussione su questo tema. Ulteriori note in Mori 2022, 266–271.

24 *Infra*, 138.

tarsi alla sua adesione alla *libertas philosophandi*, che lo spinge a prendere come interlocutori pensatori controversi come Lucrezio, ma non necessariamente ad abbracciare tesi atee ed eterodosse. La sopracitata lettera di Patin potrebbe anche esser stata costruita *ad hoc* per ricondurre al suo *milieu* intellettuale una figura all'epoca illustre quale era Gassendi («anche lui è dei nostri», per così dire). O in ogni caso, in parallelo a questa epistola, abbiamo documenti che dichiarano, invece, che questo filosofo morì da cristiano, *e.g.* i *notanda* del suo segretario Antoine de La Poterie.[25] L'assenza di dichiarazioni di ortodossia nei manoscritti può essere spiegata sostenendo che Gassendi dapprincipio volle presentare le tesi scientifiche epicureo-lucreziane e solo in seguito si premunì di integrarle con argomenti che, in ogni caso, germinavano già tra il 1629 e il 1632. La corrispondenza con Peiresc, Luillier e Naudé di questi anni mostra, infatti, che il proposito di difendere la causa finale ordinata dalla provvidenza di Dio e l'immortalità dell'anima era stato in parte raggiunto in versioni preliminari del *De vita et moribus Epicuri*, oggi perdute.[26] La simpatia per dottrine fisiche, cosmologiche, etiche pericolose è attenuata, di contro, dall'epistemologia di Gassendi, che nota che la ragione dimostra solo la loro possibilità e probabilità. È dunque dubbio che, anche in assenza del correttivo delle Sacre Scritture, il filosofo le avrebbe accolte. Infine, si può evidenziare che Gassendi investe tanto tempo ed energia nel respingere le tesi empie di Epicuro/Lucrezio: il caso più eclatante è la critica alle prove lucreziane della mortalità dell'anima del libro 3 del *De rerum natura*, che sono citate una per una e confutate non con un richiamo alla fede, bensì con argomenti analitici e razionali.[27] Se Gassendi avesse seguito segretamente Lucrezio, forse non avrebbe dispensato un tale investimento di forze per respingere una dottrina che in realtà abbracciava.

Per provare a rendere ragione della strana commistione tra epicureismo e cristianesimo, la mia ipotesi storica insisterà, pertanto, sul dialogo che il filosofo ebbe con un'altra tradizione di pensiero: quella dell'edonismo cristiano, secondo cui Dio crea l'umanità in modo da indirizzarla al piacere identificato da Epicuro. Si annoverano qui pensatori – in buona parte noti a Gassendi – quali Coluccio Salutati, Lorenzo Valla, Francesco Filelfo, il giovane Marsilio Fi-

25 Collier 1957, 111–112. Non è del resto infrequente, nella storia delle idee, che un personaggio importante venga reso membro o persino fondatore di correnti di pensiero inconciliabili. Si pensi a Socrate. Se Platone, Senofonte e gli stoici lo presentano come un teologo creazionista (cfr. DeFilippo/Mitsis 1994), altri socratici – come i cirenaici – ne fanno un maestro da cui si apprende che non c'è provvidenza e che le preghiere non hanno efficacia (*SSR* 4.A 220–221, ed. Giannantoni 1990).

26 *Infra*, 85, 89, 91.

27 *Infra*, cap. 4.3.

cino, Erasmo da Rotterdam, Giordano Bruno, Pierre Charron, Nathaniel Culverwell, forse anche Thomas More, Torquato Tasso, Paolo Giustiniani e Kaspar Schoppe.[28] Per la maggior parte di costoro, lo scopo di costruire un ponte tra cristianesimo ed etica epicurea incorre certo in molte tensioni, e tuttavia sembra sincero. Niente impedisce, pertanto, di supporre che Gassendi sia riconducibile a tale tradizione e, anzi, fosse un edonista cristiano che proseguiva una linea di pensiero molto più antica.

In termini strutturali e compositivi, il presente lavoro è organizzato in cinque parti. Il capitolo 1 consiste in una storia sommaria della ricezione dei versi teologici di Lucrezio e più in generale dell'epicureismo, da Giustino Martire fino agli autori di poco posteriori a Gassendi. Verifico quali fossero le citazioni dirette dei versi teologici del *De rerum natura* e le principali corrente interpretative della dottrina epicurea. Ne emerge un profilo storico abbastanza unitario: la teoria di Epicuro resta perlopiù un tabù fino alla prima età moderna per quel che riguarda la teologia, mentre alcune sue tesi fisiche e morali erano spesso apprezzate. I versi teologici di Lucrezio sono, invece, occasionalmente citati con benevolenza, peraltro mai nella loro interezza, perché anche intellettuali raffinati, come Ficino, erano influenzati dall'opinione che il poeta fosse nemico della provvidenza, dell'immortalità dell'anima, della religione.

Nel capitolo 2, inizio a focalizzarmi su Gassendi. Analizzando le citazioni di Lucrezio nelle sue opere, appuro come egli citasse, discutesse, analizzasse quasi tutto il *De rerum natura*, e come, pertanto, si distinguesse dalla tradizione che si limitava spesso a cenni occasionali. Durante tale ricostruzione, viene notato un punto di «svolta» nello studio di Lucrezio. Se all'inizio Gassendi vede il poema come un'opera da cui apprendere dei contenuti scientifici, negli ultimi anni esso è attaccato nei suoi contenuti empi. Tale «svolta» è motivata dallo sforzo di impedire che la descrizione atomistica del mondo, di gran lunga superiore ai sistemi fisici concorrenti, venisse respinta *a priori* proprio per questi limiti. Sostengo, inoltre, che Gassendi interpreti il poeta epicureo come un fedele espositore del pensiero di Epicuro, anche laddove pare allontanarsi dal suo magistero. L'attenzione si concentra, in particolar modo, sul perché Lucrezio scrisse un poema, benché il suo maestro avesse condannato la poesia. La mia proposta è che Gassendi pensi che l'epicureismo non fosse una filosofia ostile all'intero discorso poetico, citando a suo vantaggio alcune fonti antiche che, a suo dire, attestano che è lecito per un epicureo veicolare il duro/amaro pensiero filosofico con il miele piacevole del verso: esattamente quello che Lucrezio dichiara di voler fare nel *De rerum natura*.

28 *Infra*, cap. 5.1.

Con il capitolo 3 si passa alla ricezione della teologia naturale del poema lucreziano. Gassendi distingue qui le argomentazioni che vanno del tutto respinte da altre che possono essere recuperate *more Christiano*. Le prime annoverano la molteplicità di dèi e mondi, la collocazione degli uni negli *intermundia* o spazi che separano i cosmi tra loro, l'impossibilità della genesi dal nulla, il moto del *clinamen*, la nascita fortuita e graduale delle parti degli animali con le relative funzioni vitali, l'anti-provvidenzialismo. L'implicazione empia comune a queste tesi così diverse è una *diminutio* dell'attività di Dio, che deve essere ragionevolmente perfetta, onnipotente e non procedere mai per tentativi fallimentari, o comunque la contraddizione con le Sacre Scritture, che parlano chiaramente di un'unica divinità che provvede a tutto e tutto governa. Le tesi di Lucrezio che sono apprezzate e rilette dialetticamente in chiave cristiana includono l'atomismo, che non è disdicevole se si suppone che i processi atomici siano guidati dalla mente divina. Più nello specifico, Gassendi recupera le prove dell'esistenza del divino, rilegge la concezione della sottigliezza del corpo degli dèi come un'intuizione della sua incorporeità, approva che la divinità deve godere di un piacere eterno e puro. Il *De rerum natura* fornisce in quest'ultimo caso la premessa per elaborare una «teodicea edonistica», vale a dire la prospettiva che Dio è provvidente perché è dall'attività della sua provvidenza che ricava il godimento supremo.

Il capitolo 4 passa al delicato problema del rapporto di Gassendi con le tesi di Lucrezio sull'anima, esposte nel libro 3 del suo poema. Anche qui si possono distinguere riprese positive e critiche negative. Gassendi ha alta stima della psicologia lucreziana, tanto da recuperarla quasi interamente per elaborare le sue dottrine più tecniche: la divisione dell'anima in una parte razionale (= l'*animus*) e in una irrazionale (l'*anima*), il funzionamento corporeo e atomico sia della sensazione sia dell'immaginazione, in senso ampio la base sensistica ed empirista della cognizione. Egli non trova impedimenti nell'usare Lucrezio da alleato contro la dottrina dell'*Anima mundi*, che pone una pericolosa identità di Dio con la creazione. A tal fine, Gassendi recupera gli argomenti lucreziani indirizzati contro l'esegesi stoica del mito della *Magna Mater*, considerata come l'allegoria del panteismo. Ancora, Gassendi approva la maggior parte delle argomentazioni lucreziane contro la paura della morte, che possono giovare alla serenità del cristiano. Nello stesso tempo, però, non sono approvati il cardiocentrismo di Lucrezio, ossia l'idea che i processi cognitivi siano innescati dal cuore piuttosto che dal cervello, né la corporeità della mente e della memoria, perché in realtà capaci di alcune operazioni del tutto indipendenti dal corpo, né le prove contro l'immortalità dell'anima e l'importanza della durata della vita felice. Molte di queste dottrine costituiscono una minaccia per il cristiane-

simo, perché negano che il cristiano possa vivere fuori dalla sua scorza mortale in un futuro paradiso. Gassendi è così costretto a confutare Lucrezio.

Si chiude l'indagine con il capitolo 5, che suppone che Gassendi ricorra ai versi lucreziani, come accennato poco fa, per difendere la sua versione dell'«edonismo cristiano». Egli si distingue dagli edonisti precedenti nel ricorrere a molti argomenti teologici-etici di Lucrezio. Sono approvati, per esempio, i versi che presentano il piacere come il bene di cui godono tutti i viventi, esaltano le gioie della conoscenza della natura, sottolineano l'importanza della pratica della virtù per l'accesso alla vita piacevole. Di nuovo, però, l'accordo con Lucrezio si accompagna alla polemica con le sue dottrine che rischiano di far vacillare il cristianesimo e di rendere la morale una disciplina troppo mondana. Gassendi crede che il poeta epicureo si sia spinto troppo oltre nel condannare tutta la religione come un coacervo di superstizioni e di averla sostituita con il culto sereno del sapiente Epicuro, ponendo così la verità e la perfezione in un essere umano. E ancora, non approva la difesa della libertà tramite il *clinamen*, che ha certo il vantaggio di rendere il bene, la conoscenza e la virtù in nostro potere, ma al contempo distrugge la provvidenza divina che fa da garante dell'edonismo cristiano. In ultimo, è interessante osservare che Gassendi non sfrutta a suo vantaggio l'apertura del *De rerum natura*, ossia l'inno a Venere: benché l'immagine di una dea che spinge al piacere possa sembrare un buon simbolo di Dio che crea i viventi in vista della felicità, essa non è mai ricordata nell'indagine etica. La ragione risiede forse nell'idea che Venere rischia di dirottare la vita piacevole verso le attività lascive, più che verso quelle virtuose e oneste.

Giova adesso premettere anche alcune note di metodo. Sul piano storico-testuale, il lavoro ignora volutamente l'esistenza di reperti che forniscono, oggi un quadro più completo della filosofia epicurea, oltre che opere di Epicuro, di Filodemo, di altri epicurei non note ai tempi di Gassendi. Mi riferisco, in particolare, ai papiri di Ercolano che iniziarono ad essere scoperti nel 1752, al *Gnomologium Vaticanum* pubblicato da Usener/Wotke nel 1888, ai frammenti del portico di Diogene di Enoanda che furono recuperati dagli scavi avvenuti tra il 1884 e oggi.[29] Sarebbe incongruo usare questi testi per ricostruire il pensiero di Gassendi. Soltanto raramente ricorderò in nota qualche massima del *Gnomologium* e qualche frammento di Diogene, con lo scopo più circostanziato di mostrare che, a volte, Gassendi arriva ad attribuire a Epicuro/Lucrezio idee che furono invece formulate dagli epicurei successivi.

---

29 Cfr. rispettivamente Gigante 2001; Usener/Wotke 1888; Hammerstaedt/Smith 2014.

Deve anche essere in larga parte ignorato in tal sede il dibattito tra due grandi interpretazioni della teologia epicurea. Mi riferisco alla linea realista, che vuole che gli dèi epicurei siano esseri viventi reali,[30] e a quella idealista, che per converso li interpreta come costrutti mentali, partoriti dalla mente umana.[31] Questo dibattito non si era ancora generato all'epoca di Gassendi e anche prima di lui. Quasi tutti erano convinti che gli dèi di Epicuro fossero viventi reali: l'unica eccezione è rappresentata da Cicerone e Lattanzio, secondo cui gli dèi erano ammessi solo a parole dagli epicurei, ossia per tutelarsi davanti alla folla.[32] Da questo punto di vista, la mia ricerca su Gassendi è, indirettamente, anche lo studio di un colto sostenitore moderno dell'esegesi realista.

Una terza considerazione di metodo riguarda la gestione dell'epistolario. Diversamente dal contenuto delle opere filosofiche e filologiche pubblicate, le lettere di Gassendi non hanno un'unità logica interna e le riflessioni che esse contengono nascono dalla relazione contingente con il destinatario. Ciò dissuaderebbe, di norma, dall'usare questi documenti privati per studiare il pensiero pubblico di un autore. Credo tuttavia che, nel caso di Gassendi, si sia autorizzati a fare ricorso ad essi per due ragioni. Da un lato, l'epistolario era pensato per essere pubblicato, tanto che costituisce il sesto e ultimo volume degli *Opera omnia* del filosofo. Dall'altro lato, le lettere sono anche molto utili per avere una traccia dell'evoluzione del pensiero di Gassendi nel tempo. L'affidamento alla validità del suo epistolario comporta più benefici che rischi.

L'ultima nota metodologica è la più tecnica. Le riflessioni epicuree di Gassendi sono conservate soprattutto nelle *Animadversiones in decimum librum Diogenis Laertii* del 1649 e nel *Syntagma philosophicum*, pubblicato postumo nel 1658. I due testi presentano *loci paralleli*, che a volte stampano l'identico testo, a volte presentano varianti di ordine degli argomenti e di contenuto. Anche se sarebbe interessante esaminare tutte le variazioni e ipotizzare le cause della loro origine, in questa sede mi soffermerò solo su casi vistosi.[33] Per il resto, favorirò di norma il *Syntagma*, perché Gassendi ne legittimò la pubblicazione nei suoi *Opera omnia* postumi e forse lo riteneva più adatto a rispecchiare il suo pensiero.[34] Delle *Animadversiones*, studierò le parti che non sono confluite nel testo successivo.

Il profilo complessivo che emerge è quello di un Gassendi conoscitore profondo del *De rerum natura*. Egli sa studiare il poema nel dettaglio sul piano sia

---

30 *I.a.* Long/Sedley 1987; Sedley 2011b; Veres 2017; Eckerman 2019.
31 *I.a.* Mansfeld 1993; Koch 2005a; Konstan 2011; Essler 2011; Spinelli 2015.
32 Cfr. *infra*, 125.
33 Per un elenco, cfr. *infra*, 14.
34 Cfr. *infra*, 92.

filologico sia teoretico e lo valuta come una materia viva, da cui, con le dovute accortezze, è lecito ricavare un atomismo provvidenziale, una psicologia atomista compatibile con l'immortalità dell'anima, un edonismo illuminato/cristiano. Tale programma intellettuale certo crea tensioni nel suo pensiero. Si potrebbe dire, infatti, che a volte Gassendi tenta di conciliare dottrine che si elidono a vicenda. Non per questo, però, tali tensioni vanno per forza intese come l'espressione di un materialismo mascherato, né come sintomo di una rinuncia all'epicureismo. Esse sono interpretabili come l'esito di un tentativo originale di fondere epicureismo e cristianesimo, temperando l'eccesso di fideismo. Un epicureo cristiano è, dopo tutto, un pensatore che non si accontenta della fede nelle Sacre Scritture e rinuncia alla filosofia, o che coltiva una *libertas philosophandi* che legittima la ricerca scientifica e il recupero di ciò che Epicuro ha detto di buono. Questa paradossale ma proficua tensione forse caratterizza il cuore stesso del pensiero di Gassendi.

1 L'analisi di Epicuro e Lucrezio prima di Gassendi

La storia della ricezione di Lucrezio è sostanzialmente la sovrapposizione di due atteggiamenti diversi, ma interconnessi. Il *De rerum natura* è stato ora letto come un testo scientifico che contiene dottrine degne di analisi, ora come un poema che si può apprezzare per la sua forma, senza calcolarne il contenuto. Teologi, scienziati e umanisti hanno applicato questo duplice atteggiamento anche nei riguardi dei versi teologici lucreziani. La teologia di Lucrezio che ammette l'esistenza di dèi che non si occupano degli esseri umani è stata a volte discussa per le sue implicazioni fisiche/morali, a volte apprezzata per la sua estetica. In quest'ultimo caso, ha avuto particolare fortuna il cosiddetto inno a Venere che apre il poema. *Venus* è qui descritta (*DRN* 1.1–43) come una dea che infonde vita e pace nel mondo, apparentemente contraddicendo la teologia degli dèi oziosi e inattivi.[1]

Lo scopo di tale capitolo è ricostruire il modo in cui gli autori, a partire da Giustino Martire fino ad autori di poco posteriori a Gassendi, si misuravano con i versi etici-teologici lucreziani. Non ambisco qui ad alcuna originalità e tanto meno esaustività; in particolare, risulterà parziale il lato dell'impatto delle teorie più prettamente scientifiche (ammisione del vuoto, cosmologia, analisi dei fenomeni naturali, ecc.) che l'epicureismo ha avuto per secoli.[2] La mia intenzione è fornire un quadro storico d'insieme entro cui calare l'attività di Gassendi e valutare il suo rapporto con tale complessa tradizione. Non saranno tuttavia analizzati i commentari al *De rerum natura*, perché saranno spesso citati nel seguito dell'indagine e perché il loro contributo lucreziano è impossibile da sintetizzare in poche righe. Oltre ai più noti commentatori rinascimentali (*e.g.* Pio, Lambin e van Giffen), sarà interessante menzionare più volte la *Breve*

1 Su questo argomento esiste una vastissima letteratura. Cfr. almeno Bignone 1913; DeWitt 1954, 352–357; Fraisse 1962; Saccenti 1966; Hadzisth 1963; Joukovsky 1969; Ronconi 1972, 180–188; Innocenti 1975, 52–90; Alfonsi 1978; Renaldo 1980; Schmid 1984, 139–197; Skinner 1988, 374–386; Kimmich 1992, 54–121; Jones 1999; Cacitti 1999; Clericuzio 2000; Solaro 2000, 93–122; von Albrecht 2003; Prosperi 2004; Gambino Longo 2004; Clericuzio 2005; Reeve 2005; Taussig 2006, vol. 1, xvii–xxiv; i contributi raccolti in Gillespie/Hardie 2007; Bloch 2007; Mereu 2008; Citti 2008; Beretta 2008; Wilson 2008; Prosperi 2008; Wilson 2009; Pantin 2010; Passannante 2011; Piazzi 2011b; Passannante 2012; Brown 2013; Ceccarelli 2013; Butterfield 2013, 46–101; Robert 2013; Palmer 2014; Ramelli 2014; Ceccarelli 2015; Haskell 2016; Nuovo 2017, 59–86; Pepino 2018; Prosperi 2020; Ceccarelli 2020; Palmer 2020; Robert 2021. Sugli studi specifici sull'inno a Venere di Lucrezio, rimando a *infra*, cap. 5.5.
2 Per approfondire questo lato, si rimanda in particolare agli studi di Clericuzio e Wilson, citati nella nota precedente.

https://doi.org/10.1515/9783110768084-002

spositione di tutta l'opera di Lucrezio di Girolamo Frachetta (1558–1619): prima parafrasi e analisi in volgare dell'intero poema di Lucrezio.[3]

La mia analisi si focalizzerà perlopiù su citazioni, menzioni o parafrasi dirette dei versi lucreziani. Poiché però Lucrezio rimase *de facto* un tabù fino alla prima età moderna, e giacché molti autori sottintendevano spesso nel nome di Epicuro il *De rerum natura*, sarà necessario estendere a volte l'esame ai riferimenti dissimulati o indiretti. Se così non si facesse, tale quadro storico dovrebbe sorvolare su figure che conoscevano bene il poema lucreziano e, tuttavia, lo citavano raramente o per nulla, per esempio Nicolò Machiavelli.[4] Dedicherò qualche parola, infine, ad autori che forse non conoscevano o ignoravano il *De rerum natura*, ma che sono importanti per la ricezione dell'epicureismo in generale e forniscono coordinate decisive sul piano storico-filosofico. Mi soffermerò, in particolare, su personaggi che valutano positivamente l'edonismo di Epicuro e, in taluni casi, lo rileggevano in chiave cristiana, anticipando così il progetto analogo di Gassendi. Laddove è possibile, si appurerà come gli autori di questa tradizione risolvessero la contraddizione apparente dell'inno a Venere con la teologia lucreziana.

Per mettere ordine a questo gigantesco materiale, infine, dividerò ciascun paragrafo in sotto-sezioni, che isolano quelle che ritengo essere delle linee interpretative condivise. Ciò permetterà di evitare numerose ripetizioni e di trovare un filo conduttore comune che lega autori anche molto diversi.

1.1 Dai Padri della Chiesa al Medioevo

I. La Patristica greca – I Padri della Chiesa greci rivolgono perlopiù critiche all'epicureismo. Giustino Martire (100–167) fa di Epicuro un maestro di empietà e di lussuria (*Apol.* 2.7, 2.12, 2.15). Frequente è poi la tesi che il filosofo è la fonte da cui sono sgorgate molte sette eretiche, che troviamo in Ireneo di Lione (130–202; *Adv. haeres.* 2.14.3, 2.32.3; 3.24.2), in Epifanio di Salamina (315–403; *Adv. haeres.* 1.8, *De fid.* 9.48), nella *Preaparatio evangelica* di Eusebio di Cesarea (265–340),[5]

---

3 Frachetta 1589. Per approfondire questo commentatore, Gambino Longo 2004, 42–43; Ceccarelli 2013, 182–219.

4 Ringrazio il secondo anonimo revisore della serie *Cicero* per avermi convinto ad estendere l'indagine in questa direzione.

5 Euseb. *Praep. evang.* 11.4.1, ma soprattutto 14.21–27 e 15.5.7–12, in cui il Padre della Chiesa schiera contro Epicuro gli argomenti di Platone (*Phlb.* 65b5–67b9), di Aristocle di Messene (F8 Chiesara 2002), del platonico Attico (fr. 3 des Places 1977) e di Dionisio di Alessandria (*infra*, nn. 10–11).

in Nemesio di Emesa (350–420),[6] e in Teodoreto di Cirro (393–457; *Graec. affect.* 5.24; 6.6–92; 11.6, 11.16, 11.74). La medesima accusa si trova nella *Refutatio omnium haeresium*, attribuita in passato a Ippolito di Roma.[7] Ma il testo si distingue dalla letteratura eresiologica appena citata perché riporta, accanto ad alcune tesi erronee sulla filosofia di Epicuro (= la genesi degli dèi inattivi dagli atomi, l’identitificazione dell’anima con il sangue), anche l’unica fonte greca che identifica la sede della divinità nei μετακόσμια, altrimenti nota per le testimonianze latine che traducono il tecnicismo con *intermundia*.[8]

Altrettanto polemico è Origene di Alessandria (184–253), il quale attacca il platonico Celso negli otto libri del *Contra Celsum*, qualificandolo come epicureo quando critica la religione cristiana come fonte di superstizioni e nega che Dio causi direttamente i fenomeni naturali,[9] o quando dubita che gli spiriti dei morti possano visitare gli esseri umani nel sogno (*C. Cels.* 2.60). Nello stesso testo, il Padre della Chiesa menziona alcune tesi dell’Epicuro storico: la composizione atomica degli dèi, da cui deduce malevolmente la loro mortalità (*C. Cels.* 4.14), il carattere strumentale delle virtù come temperanza e coraggio (*C. Cels.* 5.47, 7.63 = frr. 518 e 535 Us.), il culto del divino (*C. Cels.* 7.66 = fr. 390 Us.) e la critica agli oracoli. Quest’ultima viene curiosamente usata, peraltro, contro Celso che crede nei vaticini della Pizia (*C. Cels.* 7.3 = fr. 395 Us.).

Merita isolare dalla ricezione polemica dell’epicureismo anche la critica di Dionisio di Alessandria (190–265), in virtù della sua estensione. Stando ai frammenti della sua opera perduta Περὶ φύσεως, abbiamo buone ragioni per pensare che egli conoscesse molto bene la fisica e la teologia epicurea. La prima viene paragonata in modo ironico alla teogonia di Esiodo e letta come una teoria che riduce tutto al caso: gli atomi si muovono con grande disordine, sicché non possono creare la regolarità e perfezione dei fenomeni che tradiscono l’attività del disegno intelligente di Dio. La prospettiva di Epicuro che gli dèi epicurei sono beati perché oziosi viene criticata, invece, con l’argomentazione che Dio prova sì

6 *De nat. hom.* 18 e 43, che cita e liquida Epic. *RS* 1. Sul piano della tradizione del testo, Nemesio è interessante, perché cita un’altra apparente sentenza teologica di Epicuro: ὀργὴ θεῶν ἀλλότριον. ἐπὶ γὰρ ἀβουλήτῳ γίνεται· θεῷ δὲ οὐδὲν ἀβούλητον. La sua paternità epicurea è però dubbia (cfr. Piergiacomi 2017b, 92).

7 Per la datazione e la questione attribuzionistica, cfr. Castelli 2012.

8 *Adv. haeres.* 1.22 (= frr. 340 e 359 Us.). Su questi problemi torno rispettivamente *infra*, capp. 3.2–3 e 4.1.

9 *C. Cels.* 1.10, 1.13, 1.21, 1.24, 1.43, e 2.35 (= frr. 334 e 369 Us.). È difficile appurare se Celso fosse effettivamente un epicureo (Cataudella 1943), o se l’accusa di epicureismo sia una strategia polemica di Origene (Bergjan 2001).

piacere, ma ricavandolo dall'attività virtuosa e provvidente.[10] È inoltre interessante osservare che, così dicendo, Dionisio mette Epicuro contro Democrito. Questi affermò che nel mondo umano è la saggezza a dirigere al meglio la vita. Democrito così si mostra più saggio di Epicuro, il quale invece abbandona l'universo alla sorte.[11]

Malgrado le note negative siano preponderanti, troviamo a volte, però, anche dei riconoscimenti positivi. Eusebio di Cesarea apprezza la critica epicurea alla divinazione, tanto che Gassendi lo qualificherà, sotto questo rispetto, come *Lucretianus*.[12] Didimo il Cieco (313–398) cita due estratti della lettera di Epicuro a Idomeneo, in cui si distingue la condotta dello stolto da quella del saggio, capace di sopportare la malattia e gestire le ricchezze (*In Eccl.* 1.13b–c = 26F1–2 Er.). Gregorio di Nazianzo (329–390) pensa che dal filosofo si possano apprendere la temperanza e la sobrietà (*Carm. mor.* 736–737), pur disprezzando la sua empietà e il suo edonismo (*Or.* 4.72; 27.9; 28.8). Nilo di Ancira (IV–V secolo) raccoglie dei pensieri morali dagli echi epicurei nei *Capita paraenetica*.[13] In un unico caso, la ricezione positiva di Epicuro coincide forse con una ricezione del poema di Lucrezio. Se consideriamo il *De resurrectione* un trattato composto da Giustino Martire, infatti, troviamo un argomento che mette potenzialmente in accordo l'atomismo e la dottrina cristiana della resurrezione. Il Padre della Chiesa (o chi lo imita) sostiene che, se tutto è fatto di atomi che possono ricombinarsi in un aggregato distrutto, allora i corpi possono risorgere, come ci dicono le Sacre Scritture (*De res.* fr. 6.7–8 = fr. 283 Us.). L'argomentazione sembra echeggiare la palingenesi della materia descritta in Lucrezio,[14] ma la sua conoscenza potrebbe anche dipendere da un'opera perduta di Epicuro.

Il Padre della Chiesa greco più ben disposto verso Epicuro è, tuttavia, Clemente di Alessandria (150–215). Egli cita abbondantemente il filosofo negli *Stromata*, in cui le critiche si alternano ad apprezzamenti motivati dalla premessa che

---

10 Frr. 1–9 Feltoe 1904 = Euseb. *Praep. evang.* 14.23.1–27.11. L'accostamento con Esiodo è nel fr. 8 (= 14.26.14: ἡ ἐκ τῶν ἀτόμων Ἐπικούρου θεογονία), che forse dipende dalla conoscenza che Epicuro da giovane si interessò al caos esiodeo (*infra*, 153). Per la polemica di Dionisio, cfr. Fleischer 2016, spec. 277–443.

11 Fr. 9 Feltoe *ap.* Euseb. *Praep. evang.* 14.27.5 (= 68 B 119 DK, 27 D274 LM). Rimando qui a Verde 2013c, 178–183; Fleischer 2016, 379–382.

12 Cfr. *Praep. evang.* 4.1.9–10 e 4.3.14; *Animad.* 3.1676; *Synt.* 2.860a. Il testo di quest'ultimo passo dice: *Sed praestat ex ipso Eusebio totum negotium retegere, et si pauca quaedam omisit, quae a Lucretiano sunt observata*. Sulla critica alla divinazione, cfr. *infra*, 291–292.

13 Cfr. *CP*. 1, 49, 60–61 *ap.* Migne 1856–1866, vol. 79, 1249. La prima (ἀρχὴ σωτηρίας ἡ ἑαυτοῦ κατάγνωσις) è, forse, la versione greca di una sentenza altrimenti nota solo nella traduzione latina di Sen. *Ep.* 28.9 (= fr. 522 Us.): *Initium salutis est notitia peccati*.

14 Su cui *infra*, 218–219, e Pascal 1904, 598–599; D'Anna 2001, 19–22.

in ogni dottrina si possono trovare contributi alla gnosi (1.1.8.1–2, 1.1.18.1, 1.11.50.6, 1.7.37.6; 6.2.1–2, 6.17.4–7). Malgrado Epicuro sia l'ateo difensore di una morale volgare, che erra nel pensare che il piacere ci eguagli a Dio e che la giustizia sia rispettata per evitare noie,[15] Clemente ritiene che Epicuro generi eresie solo perché gli eretici colgono dall'albero della sua filosofia i frutti marci e non quelli buoni.[16] Questi ultimi sono, limitandoci in questa sede solo ai richiami espliciti: 1) la teoria della anticipazione, letta come un analogo della fede basata sulla gnosi, seguito in questo anche da Teodoreto;[17]; 2) l'*incipit* dell'*Epistula ad Menoeceum* che esorta a lottare per la virtù (4.8.69); 3) l'inclusione delle donne in filosofia (4.19.121.4); 4) la lode dell'autarchia (6.2.24.8).[18] Il quadro della ricezione positiva è completato da un estratto del *Protrepticus*, dove Clemente cita con favore la polemica di Epicuro contro le superstizioni dell'antico politeismo (5.66.5).

II. Epicuro e Lucrezio nella Patristica latina – Se nei Padri della Chiesa greci il confronto con Lucrezio è forse limitato a Giustino Martire, in quelli latini essa è attestata più di frequente. La citazione più antica si trova in Tertulliano (155–230), che richiama *DRN* 1.304 per stabilire il principio che solo ciò che è corporeo può toccare i corpi (*De anim.* 5.6; *Adv. Marc.* 4.3). La fonte potrebbe essere il *De rerum natura* stesso, o il tramite di Seneca (*Ep.* 106.8). Meno generoso è l'atteggiamento verso Epicuro, detto stolto e ottuso (*De anim.* 3.2 e 50.2) per i molti errori in cui è caduto. Tertulliano lo critica per aver dato una spiegazione insoddisfacente dei sensi (*De anim.* 17.4), per aver reso l'anima mortale (*De res.* 1.4, 2.1; *Apol.* 45.6, 47.5; *De anim.* 32.4, 42.1), per aver negato la provenienza da Dio di alcuni sogni premonitori (*De anim.* 46.1–3), per aver posto il bene nella tranquillità mondana (*De spect.* 28; *Apol.* 38.1), per aver detto che gli dèi sono inattivi e complessi atomici (*Adv. Marc.* 5.19.7; *Apol.* 47.5).

Nessuna citazione diretta da Lucrezio si trova invece nell'*Octavius* di Minucio Felice (†260). Il primo fa solo il nome di Epicuro e questi viene definito pio, per aver intravisto il Dio della cristianità con la sua concezione della natura che accoglie gli dèi (*Oct.* 19.8). È d'altro canto possibile che, quando sostiene che gli epicurei hanno giustamente provato che il mondo avrà fine (*Oct.* 34.4), egli

---

15 Cfr. *e.g. Strom.* 1.1.1.2; 2.20.119.3; 2.21.127.1–128.1; 4.143.5–144.2; 6.2.24.10. In 5.14.90.2, si dice anche che Epicuro ha derivato la sua concezione del caso naturale dal principio del cap. 1.2 dell'*Ecclesiastes*, secondo cui tutto è vanità.

16 *Strom.* 6.8.67.2. Forse si tratta di una replica a Ireneo di Lione.

17 Clem. Al. *Strom.* 2.4.16.3–17.2; Theod. *Graec. affect.* 1.90. Sull'anticipazione, cfr. anche *Strom.* 2.2.8.4 e 6.28.1, dove però Epicuro non è menzionato, e *infra*, 125–130.

18 Clemente è anche la fonte di un frammento di Metrodoro di Lampsaco, che parlerebbe divinamente perché coglie l'eternità e l'infinito (cfr. *Strom.* 5.14.138.2 = fr. 37 Körte 1890). Per approfondire le riprese positive in questo Padre della Chiesa, cfr. infine Dessì 1982.

attinga al libro 5 del *De rerum natura*. Lo stesso si può supporre per Cipriano di Cartagine (210–258), il quale nell'*Epistula ad Demetrianum* forse attinge agli argomenti lucreziani sulla fine del mondo.[19]

È invece con Arnobio (255–327) che si ha la prima attestazione storica del confronto con i versi teologici lucreziani. Benché ricordi esplicitamente solo *DRN* 4.1168, che allude al mito della nascita di Bacco da Cerere (*Adv. nat.* 3.10), egli in realtà echeggia spesso il *De rerum natura*,[20] peraltro a volte con intenti positivi. È probabile che Arnobio riprenda da Epicuro e Lucrezio la critica all'eccesso di antropomorfizzazione del divino e alle superstizioni che ne discendono. Ciò lo induce a respingere l'idea che Dio provi le passioni umane di ira e benevolenza, forse anche echeggiando *DRN* 1.49 (*nec bene promeritis capitur nec tangitur ira*). Vi sono ragioni di supporre che Arnobio trasformi i versi lucreziani in lode del maestro, venuto a salvare l'umanità dalle sofferenze, in un elogio di Cristo che viene a redimere i peccati.[21] Quest'eco non va d'altro canto letta come una forma di adesione all'epicureismo. Arnobio è fermo nel respingere l'atomismo e l'edonismo epicureo, vedendo in loro la fonte della distruzione della moralità e della fede nella vita eterna (*Adv. nat.* 2.30, 2.56; 7.4).

Il suo discepolo Lattanzio (240–320) va molto più in dettaglio, dato che opera numerose citazioni dirette della teologia del *De rerum natura*. Poiché l'apologeta è un'autorità spesso richiamata da Gassendi nella sua ricezione di Lucrezio, avrò modo di vedere alcuni di questi estratti da vicino.[22] Qui è sufficiente sottolineare che Lattanzio è spesso animato da polemica. Egli confuta Epicuro e Lucrezio, i quali affermano l'indole oziosa di Dio (*De ira Dei* 8.1; 17.1), quindi l'assenza in Lui del moto di benevolenza verso i buoni e di ira verso i malvagi,[23], riconoscono atomi e vuoto come due principi della realtà (*De ira Dei* 10.16, 10.32), negano l'immortalità delle anime (*Div. inst.* 7.12) e la provvidenza (*De opif. Dei* 3 e 6; *Div. inst.* 1.2.1; 2.11.1; 3.17.10; *De ira Dei* 9.4–6; 13.20–24). Essi hanno anche errato per aver identificato il bene con il piacere (*Div. inst.* 2.1.3–5; 3.11.6; 5.3.3; 6.21; 7.6.1–2; 7.9.16–18, 7.11.16–23; 7.27.1–4), per quanto il maestro sia stato in un punto più

---

19 Migne 1844–1855, vol. 4, 546–548; Gatzemeier 2013, 192–196. L'ascendenza lucreziana su Cipriano è supposta da Gassendi (*infra*, 148).

20 Madden 1981; Gatzemeier 2013, 196–218.

21 *Adv. nat.* 1.18, 1.23, 1.38; 3.11; 7.3–15, 7.32–34, 7.42–44. Seguo Schmid 1960; Schmid 1984, 188–190 e 193–194. Cfr. anche Hadzsith 1963, 208–209; Ronconi 1972, 181; Testard 1997, 211–216. Per i riferimenti alla critica lucreziana all'antropomorfizzazione del divino e alla sua lode di Epicuro, cfr. *infra*, cap. 3.5, sezione V, e cap. 5.4.

22 Sulla ricezione di Lucrezio in Lattanzio, cfr. invece almeno Bufano 1951; Schmid 1983, 154–157; Testard 1997; Goulon 1999; Schrijvers 1999a; Kany-Turpin 2000; Colombo 2008; Gatzemeier 2013, 221–302.

23 *De ira Dei* 4.15.6; *Div. inst.* 5.10.12, 5.20.14; Van der Meeren 2021.

moderato del suo discepolo. Quando infatti Epicuro riconosce che gli dèi sembrano essere costrutti atomici (*De ira Dei* 10.4), perché sono viventi indissolubili, beati ed eterni che vanno imitati, egli sta dicendo che la vera beatitudine non è sulla terra, ma presso il divino (*Div. inst.* 3.12.15; 6.24.11). Lucrezio è però a sua volta apprezzato per qualche occasionale espressione di pietà religiosa. Egli attacca la superstizione pagana e, in *DRN* 2.991–992, intuisce la discendenza umana da un seme celeste, *i.e.* l'origine della nostra specie da Dio (*De opif. Dei* 19; *Div. inst.* 1.16.1, 1.21.15; 2.3.10; 4.28.13; 5.6.12, 5.14.17; 6.10.7; 7.3.13–14, 7.12.5, 7.27.6). A mezzo è infine la ricezione di Lucrezio che paragona Epicuro a una divinità che rivela la sapienza. Lattanzio critica questo pensiero (*Div. inst.* 4.14.1–6, 4.17.28), ma – sulla scia del maestro Arnobio – lo imita per annunciare la venuta di Cristo (*Div. inst.* 7.27.4–7).

Dopo la copiosa parentesi lattanziana, i richiami a Lucrezio nei Padri della Chiesa latini spariscono quasi del tutto. Agostino di Ippona (354–430) mostra di conoscere la divisione lucreziana dell'anima in *animus* e *anima*, leggendo il primo come la parte più nobile degli esseri umani. Forse egli recupera dal *De rerum natura* anche qualche spunto dalla negazione del ritorno delle cose nel nulla e dalla teoria della palingenesi, per difendere la dottrina cristiana della resurrezione dei corpi.[24] Per il resto, Agostino è nemico della fisica e della teologia di Epicuro, oltre che della sua identità del bene con il piacere del corpo, il quale asservirebbe la virtù ai desideri.[25] A Girolamo (347–419) dobbiamo, invece, la resa latina del *Chronicon* di Eusebio, che contiene una biografia di Lucrezio che avrà larga fortuna.[26] Isidoro di Siviglia (560–636) cita, infine, dodici volte il *De rerum natura* nelle *Etymologiae*.[27] Vale soffermare l'attenzione sul richiamo alla critica di Lucrezio contro la *religio* che sovrastava gli uomini[28], attaccato per aver errato a interpretare il significato di *superstitio* come *superstantium rerum, id est caelestium et divinorumquae super nos stant*.

Gli altri Padri della Chiesa latini ignorano totalmente l'epicureismo, con l'eccezione di Ambrogio da Milano (339–390), che si concentra sul solo Epicuro. Nelle sue opere torna la mescolanza della critica al filosofo con la lode della sua dottrina morale. Ambrogio trova repellente l'idea di Epicuro che gli dèi non

---

24 Sul primo punto, cfr. *De trin.* 15.1.1. Sul secondo, cfr. Fuhrer 2015, 310–312. Pizzolato 1971 suppone anche una possibile rielaborazione dell'immagine dei *templa serena* di *DRN* 2.7–16 in *Conf.* 7.21.27.

25 *C. acad.* 3.10.23; *C. Faust.* 20.10; *C. Iulian.* 4.3.21, 6.14.44; *De civ. D.* 5.10, 14.2.1, 18.41.2; *De trin.* 13.5.8 ; *De util. cred.* 4.10; *Ep.* 119.3.14, 119.4.28–29; *Orat.* 119.7–8, 194.4.5–5.6, 506.2.3.

26 Esaminata *infra*, 102–103.

27 Butterfield 2013, 89–91.

28 *DRN* 1.62–79 in *Etym.* 8.3.6–7. Isidoro attinge a Serv. *In Aen.* 8.187 (Schmid 1983, 162).

si occupino di noi (*Off.* 2.47) e l'identità del bene con il piacere, che sarebbe addirittura empiamente fatto scaturire da Dio.[29] Al contempo, riconosce che l'epicureismo difende decoro e temperanza durante la sua polemica con i monaci apostati: Sarmanzio e Barbaziano. A tal fine, Ambrogio cita l'epicureo Demarco (forse corruzione del nome «Ermarco»), secondo cui Epicuro predicava la vita regolata e improntata a un vitto semplice.[30] Questa stessa compresenza di lode e biasimo torna nel sopra citato Girolamo. In negativo, egli spregia l'eretico Gioviniano con l'epiteto *Epicurus Christianorum*, per aver introdotto costumi dissoluti tra i cristiani (*Adv. Iovinian.* 1.1; 1.4; 2.6; 2.21; 2.36; 2.38), e attacca sia la fisica (*In Eccl.* 1.3), sia la dottrina dell'anticipazione dei mali (*In Isa.* 11.38). In positivo, invece, Ambrogio approva Epicuro, quando egli consiglia di rinunciare al matrimonio per dedicarsi alla filosofia e di adottare la sobrietà alimentare. Egli dà prova di maggiore temperanza rispetto a Gioviniano, cosa che rende l'eretico ancora più spregevole (*Adv. Iovinian.* 1.48; 2.11).

È interessante chiudere questa sintesi della Patristica latina segnalando che Agostino è scettico verso questa tendenza a riabilitare i sani costumi di Epicuro. Nel suo *De utilitate credendi* argomenta, infatti (4.10), che le sue occasionali lodi delle virtù hanno indotto a pensare che il filosofo ponesse queste tra i beni: ma si tratta di un errore interpretativo, confutabile con uno sguardo più accurato alle sue idee. Ciò risulta tanto più intrigante se si tiene da conto che, in un luogo delle *Confessiones*, Agostino dichiara di aver pensato da giovane che, se non avesse creduto all'immortalità dell'anima, avrebbe dato a Epicuro la palma di filosofo che ha capito cosa è il sommo bene (6.16.26). Il filosofo è per questo Padre della Chiesa una figura che esercita molto fascino e da cui bisogna di conseguenza difendersi.

III. Lucrezio in Macrobio, Servio e nel Medioevo – Ci si è soffermati a lungo sui Padri sia greci sia latini perché questi costituiranno, per lungo tempo, una delle principali fonti sul pensiero di Epicuro, accanto ai testi di autori romani (*i.a.* Cicerone e Seneca). La *communis opinio* negli studi sull'epicureismo vuole, però, che la stessa sorte era arrisa a Lucrezio. Dal Medioevo fino agli umanisti dei primi anni del Quattrocento, precisamente prima della scoperta del manoscritto del *De rerum natura* da parte di Poggio Bracciolini (cfr. il cap. 1.2), il poema e la sua prospettiva teologica erano noti solo tramite intermediari. Oltre ai sopra citati Padri

29 *Abrah.* 2.1.3; *Ep.* 63.14. L'idea che Dio crea il piacere figura nel secondo testo ed è attribuita all'epicureo Filomino. Si è pensato che il nome sia corruzione di Filodemo, o di Filonide (Schmid 1983, 158–159).

30 *Ep.* 63.19 = Hermarch. fr. 47 Longo Auricchio 1987, su cui il commentario *ad locum*. L'estratto è una parziale traduzione latina dei §§ 130–132 dell'*Epistula ad Menoeceum*.

latini, si devono fare i nomi di Macrobio (385–430) e Servio (IV secolo). I due autori sono interessati a evidenziare i prestiti di Virgilio da Lucrezio.

Macrobio concentra le citazioni nel libro 6 dei *Saturnalia* e isola dai versi teologici lucreziani la derisione della credenza nei fantasmi (*DRN* 1.134–135; 4.35–36, che ispirò *G.* 4.472 e *Aen.* 5.31), la prova dell'assenza di provvidenza basata sulla difficoltà di coltivare la terra (*DRN* 5.213–217, che sarebbe ripresa in *G.* 1.118–119), la polemica contro i sacrifici degli animali (*DRN* 2.352–353, che influenzerebbe *Aen.* 4.453).[31] Egli considera Virgilio, pertanto, un simpatizzante di Epicuro, tanto che usa la *RS* 3 per spiegare la voce *inamabilis* virgiliana (*Sat.* 2.1.7, 6.7.15). Per conto suo, Macrobio si tiene distante dall'epicureismo e critica l'attacco dell'epicureo Colote al mito di Er di Platone.[32]

Servio cita, invece, trenta volte il *De rerum natura* nei commentari alle opere virgiliane.[33] Quando affronta il tema teologico, egli giudica che Lucrezio si allontana dalla verità per aver seguito gli empi insegnamenti di Epicuro (*In Aen.* 6.127, 6.596, 8.187), portando con sé nell'errore Virgilio che lo imita. Servio nota, nel commento all'*Aeneis*, che dipendono dalle credenze epicuree di Lucrezio versi come 4.654 (*et nunc magna mei sub terras ibit imago*) e 5.81 (*cineres animaeque umbraeque paternae*), che riducono le anime a ombre, o 10.467 (*stat sua cuique dies*) e 12.794 (*indigetem Aenean scis ipsa et scire fateris*), che rendono gli dèi inattivi.

Questa *communis opinio* può valere per la maggior parte degli autori medievali. Per fare alcuni esempi, Rabano Mauro (780–856) cita il poema di Lucrezio nel *De universo* per sette volte attraverso Isidoro.[34] Guglielmo di Conches (1090–1154) accoglie l'atomismo e fa degli atomi lo strumento della creazione di Dio, ma probabilmente la sua conoscenza della fisica lucreziana è mediata da Prisciano.[35] Dante Alighieri (1265–1321) forse attinge almeno ai versi lucreziani sul pulviscolo solare attraverso Lattanzio (*De ira Dei* 10.3), per descrivere la trasmigrazione delle anime nel cielo di Marte.[36] Francesco Petrarca (1304–1374) si confronta con Lucrezio – stimato eccellente poeta – tramite Lattanzio e Macrobio. Dal primo, trae la conoscenza della polemica anti-provvidenzialistica di *DRN* 5.165–234, con l'immagine

31 Macrob. *Sat.* 1.29, 1.48, 2.29, 5.7; Pieri 1977; Passannante 2011, 36–58.

32 Macrob. *In Somn.* 1.2 su Pl. *Resp.* 10.614b2–621b7, con Piergiacomi 2017b, 131–139.

33 Butterfield 2013, 70–72.

34 Mediata è molto probabilmente anche la sua conoscenza di Epicuro, che conserva il ritratto di uomo empio e libidonoso, ma anche che insegna vanamente a trarre piacere dai ricordi. Cfr. Migne 1844–1855, vol. 107, 371; vol. 110, 656; vol. 111, 52, 94, 185, 282, 531, 610; vol. 112, 1096–1097.

35 Cfr. il *Dragmaticon Philosophiae* (= Ronca/Curr 1997, 16) e Solaro 1997, 244.

36 *Parad.* 14.112–117; *DRN* 2.114–120. L'ipotesi è espressa da Bignone 1913, 246–249; Alfonsi 1978, 301–302. Per altre possibili imitazioni, cfr. Piazzi 2009, 74–77.

del bambino nudo e spregiato dalla natura, echeggiata nel *Secretum*.[37] Nella *Genealogia Deorum Gentilium*, Giovanni Boccaccio (1313–1375) cita la descrizione lucreziana del sacrificio di Ifigenia (*DRN* 1.84–85 in 12.16) e attribuisce per errore a Lucrezio la fede in un aldilà (9.35).[38] L'errore è segno di una conoscenza approssimativa del poema e la dipenenza dello scrittore da fonti intermedie. Coluccio Salutati (1332–1406) considera Lucrezio, infine, come un poeta e, nel *De fato et fortuna*, sembra alludere in senso polemico a *DRN* 5.104–109: estratto che parla del governo della *fortuna* nel mondo.[39] Il fatto che i versi non vengano citati e la carenza di altri riferimenti sembrano suggerire la sua ignoranza del poema.

Tuttavia, la *communis opinio* va al contempo ridimensionata, perché si hanno alcune spie della conoscenza del *De rerum natura* indipendenti dalle fonti intermedie, ben prima della scoperta di Bracciolini. Esempio notevole ne è l'*Epistula ad Grimaldum* (1.5.288) di Ermerico di Ellwangen (IX secolo), che cita l'estratto *DRN* 1.150–156, non presente in Isidoro o altre fonti, che nega che gli dèi generano qualcosa dal nulla.[40] Altri indizi sono stati già raccolti da alcuni studiosi. Mazzini rintraccia echi lucreziani negli autori medievali con l'ausilio di alcuni *database* elettronici. Con delle riserve, Lapidge ha ipotizzato riprese lucreziane in Adelmo di Malmesbury (639–709). Tutrone sostiene che Dicuil (VIII secolo) si sia appropriato di immagini e teorie scientifiche del *De rerum natura* nel *Liber de astronomia*. Solaro cita un estratto del *De disciplina scholarium* dello pseudo-Boezio (XIII secolo), che attesterebbe la presenza dei *tortuosa volumina* di Lucrezio in Inghilterra. Babcock rileva presenze lucreziane nella *Vita Sancti Lamberti* in Stefano di Liegi (850–920). Infine, in due articoli ancora inediti, Carlucci, Haynes e Galzerano hanno sottolineato la presenza di Lucrezio in tre poemi: l'*Anticlaudianus* di Alano di Lilla (1125–1202), l'*Alexandreis* di Gualtiero di Castiglione (1135–1204), l'*Architrenius* di Giovanni d'Auville (XII secolo).[41] Nessuno di questi autori medievali sarebbe apparso un fine conoscitore, se ci si limitasse alle citazioni dirette del poeta (se presenti). Gualtiero di Castiglione (1135–1204) cita solo *DRN* 5.745 in uno dei suoi sermoni, mentre la *Summa de arte predicatoria* di Alano di Lilla compie un errore di attribuzione: cita come lucreziana la frase *Nihil citius arescit lacrima,* in realtà del retore Apollonio Molo (Cic. *Inv. rhet*. 1.109).[42]

---

37 Bufano *et al*. 1975, vol. 1, 122–126 nn. 43 e 46; Dotti 2004–2010, 648–650.
38 La divisione in paragrafi è di Solomon 2011.
39 Novati 1891–1911, vol. 4.1, 222; Bianca 1985, 36 e 138.
40 Seguo l'edizione di Mosetti Casaretto 2009, 277.
41 Solaro 1997 (*contra* Butterfield 2013, 286, n. 1); Lapidge 2006, 101–106; Babcock 2014; Mazzini 2014; Tutrone 2020; Carlucci–Galzerano 2022; Carlucci *et al*. 2022. Ringrazio Manuel Galzerano per avermi consentito di leggere i due saggi in anteprima.
42 Cfr. Migne 1844–1855, vol. 209, 173; vol. 210, 114.

Aggiungerei che, per Alano, possiamo anche supporre l'influenza della digressione anti-provvidenzialistica di *DRN* 5.165–234 nel prosimetro *De planctu naturae*, come notò già Gabriel Naudé.[43] Il testo mostra la Natura che piange per l'umanità che ha distrutto il suo ordine e per i mali fisici che la affliggono, concludendone che i piani che Dio ha previsto per lei sono andati distrutti. Epicuro stesso viene annoverato tra coloro che contribuirono alla catastrofe. In ogni caso, alla fine del prosimetro, Lucrezio viene vinto dagli argomenti della ragione e dalla verità delle Sacre Scritture, mentre la bellezza della Natura viene restaurata dall'intervento della provvidenza.

IV. L'apologetica di Epicuro in alcuni autori medievali e quattrocenteschi – In ogni caso, anche ammettendo che Lucrezio circolasse più di quanto si aspetterebbe la *communis opinio*, resta un fatto che l'attenzione degli autori del Medioevo e dei primi anni del Quattrocento si focalizza prevalentemente su Epicuro. Alcune voci polemiche meritano almeno una segnalazione.

Guillaume D'Auvergne (1190–1249) è tradizionale nell'accusare gli epicurei per aver identificato il bene nei piaceri della carne, ma la fonda in termini originali. L'ipotesi epicurea deriva dall'umana *vis intellectiva*, che può rovesciare ciò che è buono nel male, ed è fondata sul presupposto teologico che gli dèi provano godimenti carnali.[44] Alberto Magno (1206–1280) muove le tipiche accuse di empietà e immoralità, ma è interessante notare che retrodata questo epicureismo fino a Esiodo nel trattato *De natura et origine animae*. L'accostamento è motivato dal fatto che il poeta – come Epicuro – abbracciò il politeismo, ridusse il bene alla soddisfazione dei soli sensi e introdusse un unico principio materiale della realtà.[45] In ambito medico-filosofico, invece, è da notare che autori quali Costantino d'Africa (1020–1087) e successivamente Pietro d'Abano (1250–1316) attaccano gli epicurei per un difetto nella loro teoria etica: l'eccessiva continenza verso i piaceri sessuali, ritenuti essere l'esito di desideri naturali, ma non necessari. Entrambi i medici concludono che il ragionamento di Epicuro è errato: non solo il coito ha effetti salutari, se coltivato con moderazione, ma è una pulsione che il buon Dio ha voluto creare per propagare la nostra specie.[46]

43 Migne 1844–1855, vol. 210, 431–482. Su Naudé, cfr. *infra*, 68.
44 D'Auvergne 1674, 261a e 523b.
45 Cfr. Borgnet 1890–1899, vol. 1, 139b e 317a; vol. 2, 243a, 353b, 356a; vol. 6, 45a–47b e 58a–b; vol. 7, 66a–b, 100b, 137b, 261b; vol. 9, 200b, 407b, 415a, 421b–422a, 431b, 424a; voll. 22–23, 420a; vol. 29, 30b–31a e 33b; vol. 31, 246b. Sull'associazione Esiodo–Epicuro, cfr. *infra*, 153–154.
46 Per analisi e riferimenti, cfr. Robert 2021, 272–289. Sul pensiero di Epicuro, che tuttavia non predica la castità completa, cfr. invece *infra*, 307–308.

Non meno critica è la visione di Alighieri e Petrarca, già menzionati prima. Nota è la rappresentazione ostile degli atomisti nell'*Inferno* del primo: Democrito finisce nel limbo perché «'l mondo a caso pone» (4.136), mentre gli epicurei nel girone degli eretici, con l'eterna condanna a risiedere in una tomba aperta, in quanto avevano negato l'immortalità dell'anima.[47] Altre reminiscenze epicuree nell'opera di Alighieri si concentrano sulla figura dell'epicureo Torquato,[48] il quale diede prova di grande tempra, pur aderendo alla fiacca etica voluttuosa di Epicuro. Per converso, Petrarca attua nel *De otio religioso* e nell'*Invective contra medicum* una critica alla morale edonistica e all'esistenza sia dei mondi molteplici, sia degli dèi inattivi. Le massime etiche o sulla condotta encomiabile di Epicuro sono accolte, d'altro canto, con molte riserve. Petrarca non è persuaso, ad esempio, dal consiglio tramandato da Seneca (*Ep*. 25.5 = fr. 225 Us.) di desistere dagli errori, immaginandosi il maestro che guarda con disapprovazione l'allievo, in quanto tale *persona ficta* umana deve essere sostituita dall'unico osservatore reale e onnipresente degno di questo nome, ossia Dio.[49] Più benevolo è Boccaccio, che nel *Comento alla «Commedia» di Dante Alighieri* osserva che Epicuro fu «solennissimo filosofo» che si distinse per una «sobrietà» ammirevole. Egli resta, nondimeno, un eretico che ha praticato una virtù non «laudevole, in quanto a laudevole fine non l'usava».[50]

L'elenco dei detrattori dell'epicureismo potrebbe estendersi a dismisura. Julien de Vézelay (1080–1165), Andrea Cappellano (1150–1220), Tommaso d'Aquino (1225–1274), sono solo alcuni dei nomi – raccolti dal recente libro *Épicure aux enfers* di Aurélien Robert – di autori che proseguono la tradizionale critica agli epicurei in quanto empi negatori della provvidenza e dell'immortalità dell'anima, nonché promotori di un edonismo volgare.[51] Questa stessa monografia valorizza, però, anche un'altra linea esegetica minoritaria, in cui Epicuro viene in parte rivalutato e difeso. Isolo di seguito alcuni momenti interessanti di questa storia della ricezione.

---

47 *Inf*. 10.1013–1015: «Suo cimitero da questa parte hanno / con Epicuro tutti i suoi seguaci, / che l'anima col corpo morta fanno». Per approfondire, cfr. Mazzeo 1958; Sarasohn 1996, 58; Stabile 2007, 317–327; Robert 2013, 37–39; Robert 2021, 163–179; Barański 2020, 111–113, 463–469 e 559–575.

48 Si trovano nel *Convivio* e nel *De monarchia* (= Chiappelli *et al*. 1997, 232, 630–632 e 638–640).

49 Bufano *et al*. 1975, vol. 1, 44 n. 1, 118 n. 13, 324–326, 776–778; vol. 2, 876–878, 904, 1034, 1090, 1098–1100, 1146); Bignone 1913, 254–257; Pagnoni 1974, 1455–1456; Dotti 1974–2009, 84–86, 266–268, 390, 842, 878–880, 1082–1084, 3116; Dotti 2004–2010, 176–178, 1898–1900; Neri *et al*. 1951, 547 e 573; Piazzi 2009, 77–78; Barański 2020, 470–487.

50 Boccaccio 1832, 3–5; Bignone 1913, 257–259; Barański 2007; Barański 2020, 491–540.

51 Robert 2021.

Il *Polyhistor* di Guglielmo di Malmesbury (1090–1143) è un *patchwork* di fonti antiche che ritrae la morale epicurea in un modo apprezzabile per un cristiano.[52] Giovanni di Salisbury (1120–1180) riconosce nell'epistolario e nel *Policraticus* che Epicuro era un uomo di virtù che sapeva disprezzare le cose del mondo e che identificò il fine in una *letitia* mai offuscata da dolore o turbamento. Sono stati allora gli epicurei successivi a infamare il filosofo con una condotta dissoluta, che semplificarono le parole del maestro ponendo il benessere nei piaceri.[53] Hélinand di Froidmont (1150–1229 circa) approva la retta condotta di vita di Epicuro, presentandola al lettore con la raccolta delle sentenze etiche conservate sia dalle fonti classiche, sia dai Padri della Chiesa, pur dissentendo con l'identificazione del bene con il piacere.[54]

Altrettanto favorevoli sono le voci degli autori di alcune biografie di Epicuro. Tra i nomi che si possono richiamare, vale isolare quello di Jean de Galles (†1285), che adotta un'interessante strategia apologetica del pensiero antico e di quello epicureo in particolare. I pagani sono moralmente migliori di molti cristiani, i quali saranno eccezionali se uniranno l'*exemplum* antico alla conoscenza della verità della rivelazione divina. Per riabilitare sul piano morale l'epicureismo, de Galles segue tacitamente Giovanni di Salisbury. Se a «epicureo» è associato il significato di vizioso gaudente, la colpa è di coloro che hanno seguito e inteso male Epicuro, il quale predicava un piacere conforme a virtù e che discende dalle gioie dell'anima.[55]

All'altezza cronologica di Dante risalgono il dibattuto *Liber de vita et moribus philosophorum*, per lungo tempo attribuito erroneamente a Walter Burley, e il libro 24 del *Chronicon* di Benzo d'Alessandria (1250–1329). Questi trattati dedicano una sintetica lode della morale epicurea, basata sostanzialmente sulle massime di Epicuro raccolte da Seneca e sui passi benevoli dei Padri della Chiesa.[56]

Francesco Zabarella (1360–1417) riconosce nel *De felicitate* che Epicuro non aveva una concezione volgare del piacere, in quanto è unito alle virtù e alla mente. Da questo punto di vista, la sua dottrina è accostabile a quella di molti nobili filosofi. Cionondimeno, Zabarella ritiene che l'edonismo sia falso e che la

52 Testroet Ouellette 1982, 43, 72, 84, 104, 107–108; Robert 2021, 194–201.
53 Millor/Brooke 1979, 232 e 518; Dotti 2011, 26, 332, 778–780, 1206, 1344–1358, 1628, 1668, 1688–1690, 1926–1940, 1952; Robert 2021, 201–206.
54 Cfr. Migne 1844–1855, vol. 212, 487–488, 602, 634, 750 e il contenuto del suo *Chronicon*, tutt'ora inedito ma noto grazie allo spoglio di Robert 2021, 212–216.
55 de Galles 1518 140r, 145r. Per altri biografi simpatizzanti dell'epicureismo, cfr. Robert 2021, 210–228.
56 Knust 1886, 272–276; Petoletti 2000, 344–346.

felicità risiede nel contatto diretto con Dio – quello stesso Dio che, peraltro, condanna il godimento che ci vincola al mondo.[57]

Spiazzante è l'apologia di Jean Gerson (1363–1429). Partendo dalle fonti che presentano Epicuro ora come un depravato che insegue i bassi piaceri del corpo, ora come un uomo nobile che pone il bene nella gioia dell'animo, l'autore afferma nel secondo dei suoi *Sermones de omnibus sanctis* che la soluzione sta nel postulare due persone. C'è un *Epicurus philosophus* che viene citato/lodato da Seneca e un *Epicurus alter*, incarnante il peggio che un essere umano possa concentrare.[58]

Vale la pena chiudere la presente sotto-sezione con Matteo Garimberti (fine XIV secolo) e Cosma Raimondi (1400–1435). L'uno dipinge nella lettera al medico Giovanni Bianco da Reggio un ritratto assai positivo del piacere epicureo, qualificato come onesto, legato alla virtù, invincibile, impermeabile alla fortuna e a ogni interferenza esterna. Se altri godimenti vengono apprezzati, non è a causa della teoria di Epicuro, ma dei giudizi umani che corrompono la natura e il suo orientamento verso il godimento autentico.[59] Raimondi scrive, invece, una lettera apologetica di Epicuro ad Ambrogio Tignosi.[60] Il documento è una sincera e accurata presentazione della concezione epicurea del piacere, la quale è detta essere conforme a virtù e superiore ai dubbi degli scettici, ai peripatetici che ridurrebbero la felicità alla contemplazione e all'attività virtuosa, ai rigorismi degli stoici che danneggiano il corpo.

Entrambi gli apologeti osservano il silenzio, tuttavia, sulle tradizionali accuse di empietà, forse perché su tale piano Epicuro era ritenuto del tutto indifendibile. L'unico accenno alla teologia è in Raimondi ed è positivo,[61] perché paragona Epicuro ad Apollo, o almeno a una natura superiore (*aut Apollonis, aut superioris naturae cuiusdam edictum ac constitutum*).

V. Gli esordi dell'edonismo cristiano – Isolo a parte, infine, due figure che attestano la genesi della prospettiva dell'edonismo cristiano, mediata da una lettura originale ma orientata dell'epicureismo. Il primo autore è Pietro Abelardo (1079–1142), che fa esporre la concezione al personaggio del filosofo nel *Dialogus inter Philosophum, Judaeum et Christianum*. A circa metà dell'opera, egli argomenta che Epicuro ha posto il sommo bene nel piacere della tranquillità e

---

57 Zabarella 1655, 9–31, spec. 15–22 e 28–30; Caregaro Negrin 1906, 283–288.
58 Gerson 1706, vol. 3, 1517–1518. L'autore loda il *philosophus* in Gerson 1706, vol. 1, 523; vol. 2, 634; vol. 3, 1325, 1443, 1578; vol. 4, 296; depreca l'*alter* in Gerson 1706, vol. 1, 19 e 165; vol. 3, 133–134, 651–653, 681, 1141, 1146, 1238 e 1576; vol. 4, 485.
59 Per la datazione e l'analisi, cfr. Robert 2017.
60 Ora in Garin 2012, 134–149, su cui Robert 2021, 304–309.
61 Garin 2012, 136.

della rettitudine d'animo. Se non sottilizziamo sui nomi, è dunque possibile dedurre che la sua prospettiva è identica tanto a quella degli stoici, che con la loro virtù assumono *de facto* una condotta tranquilla, quanto a quella dei cristiani, che con la speranza della vita dopo morti pongono lo stesso godimento epicureo come fine assoluto. Il filosofo sembra a sua volta accettare questa esistenza ultraterrena, ma diversamente dal suo interlocutore cristiano nega che essa accresca la felicità che il virtuoso raggiunge sul piano mortale, persino tra i più atroci tormenti. La virtù – e il piacere con cui si identifica – non può infatti aumentare nella sua prestazione in paradiso, e Cristo stesso lo prova. Da risorto, egli non è più felice di quando sopportava virtuosamente la passione sulla croce. La prospettiva del filosofo sarà in ogni caso confutata dal cristiano, che non può accettare che il piacere del paradiso sia identico a quello che la virtù procura tra le intense torture della vita mortale.[62]

Il secondo edonista cristiano è il già citato Coluccio Salutati. La sua ricezione è prevalentemente polemica. L'epistolario critica Epicuro per aver negato l'immortalità dell'anima e la provvidenza tramite cui Dio ci colma di grandi fortune (tuttavia, alcune lettere mostrano un apprezzamento verso alcune massime morali epicuree). Il *De seculo et religione* paragona gli epicurei agli edonisti dell'*Ecclesiastes*, *i.e.* coloro che vanno in cerca dei piaceri della carne, pensando che tutto sia vano e che, dopo questa vita, non ve ne sarà un'altra (11.10). Per converso, il *De laboribus Herculis* offre l'immagine plastica di un Epicuro-Orfeo, il quale scende all'inferno per riportare in superficie il bene apparente, simboleggiato da Euridice: secondo una paraetimologia, infatti, il nome della donna è *Eu-rheo-iudicium* (= il bene è giudicato qualcosa che scorre via). D'altro canto, dopo aver liquidato gli epicurei, il *De seculo et religione* afferma che chi confida in Dio e vive con virtù/pietà religiosa sarà colmato, secondo *Sal* 36.7–11, da un torrente di voluttà (*torrens voluptatis*).[63] Salutati trascende così la filosofia epicurea e vive il piacere da epicureo cristiano. Da buon Ercole, scende all'inferno per riemergere vittorioso verso il paradiso.

1.2 Il Quattrocento e il Cinquecento

I. L'impatto della scoperta di Bracciolini sui suoi contemporanei – Il 1417 è divenuto quasi un simbolo della «rinascenza» di lucreziana. In questo anno, Poggio Bracciolini (1380–1459) scopre dentro l'abbazia di San Gallo un manoscritto del

62 Migne 1844–1855, vol. 178, 607, 1184, 1200, 1215, 1641–1646; Robert 2013, 188–194.
63 Novati 1891–1911, vol. 1, 143–144 e 264; vol. 2, 93; vol. 3, 15, 253 e 455; vol. 4.1, 117–118, 335; Ullman 1951, 311–312, 458, 460, 488–489, 493–498, 504 e 506; Marshall/Witt 2014, 214–216.

De rerum natura, che consegnò al suo amico Niccolò Niccoli (1364–1437) per farla copiare e circolare tra gli eruditi.[64] Anche se abbiamo visto che il poema di Lucrezio era accessibile prima della scoperta, si tratta nondimeno di un evento decisivo, perché diede nuovo slancio alla ricezione dell'epicureismo.

La consultazione del manoscritto non fu particolarmente attenta da parte del suo scopritore. Le lettere che Bracciolini spedisce a Niccoli tra il 1425 e il 1430 attestano che diede all'epoca una lettura rapida del poema (*non enim adhuc potui universum librum legere*) e non riuscì a riaverlo indietro.[65] Ciò spiega, forse, l'assenza di citazioni dalla sua opera.

La rinnovata circolazione di Lucrezio non coincise, però, con una ripresa immediata ripresa delle sue idee in tutti i contemporanei di Braccioloini. Parche sono le citazioni e le analisi lucreziane in autori che forse ebbero accesso al poema. Questi includono lo stesso Niccoli e Antonio Beccadelli, detto Panormita (1394–1471), il quale, però, potrebbe aver imitato alcuni luoghi lucreziani nella raccolta poetica *Hermaphroditus*,[66] nonché Francesco Filelfo (1398–1481), che si limita a ricordare nel *De exilio* e nel *De morali disciplina* la leggenda di Lucrezio morto suicida per aver bevuto un filtro d'amore, riferita da Girolamo, e nelle lettere le sue indagini sul contagio e la pestilenza.[67] Altri autori meno strettamente legati a Bracciolini sembrano essere, invece, disinteressati o ostili al poema lucreziano. Per Leonardo Bruni (1370–1444) Lucrezio non è che il nome di un poeta della natura.[68] Guarino da Verona (1374–1460) cita *DRN* 4.280 per ironizzare sulla dottrina dei simulacri degli dèi.[69] Nel *De honesta voluptate et valetudine*, Bartolomeo Sacchi o il Platina (1421–1481) menziona la lode di Epicuro come «divino» in Lucrezio, ma non approfondisce il tema. L'autore si limita a spiegare che il filosofo greco è divinizzato per aver insegnato precetti che portano al piacere retto, unito a buona salute. Da qui il Platina deduce, per inciso, che sono stati gli epicurei posteriori ad aver condotto vita dissoluta e infamato il nome di Epicuro.[70]

Qualche citazione in più ha luogo in Lorenzo Valla (1407–1457), autore del dialogo *De voluptate*, in seguito re-intitolato *De vero falsoque bono*. Lucrezio è citato dal personaggio di Maffeo Vegio – portavoce epicureo nel libro 2 – soltanto due volte: egli ricorda la polemica alla superstizione della caduta dei fulmini per

---

64 Fondamentali sono qui Flores 1980 e Greenblatt 2012.

65 Harth 1983, vol. 1, 89–90, 102–105, 142–145, 148–149, 171–172 e 186–188.

66 Palmer 2014, 72–73 e 93.

67 De Keyser/Blanchard 2013,408; De Keyser 2015–2016, 1862.

68 Cfr. il libro 2 dei *Dialogi* = Vitti 1996, 136.

69 Sabbadini 1915–1916, vol. 2, 111–112.

70 Faccioli 1985, 4–6.

punire i malvagi[71] e la prova che il piacere sia il bene a cui i viventi puntano (*DRN* 2.172 in 1.47.1). Una terza citazione (*DRN* 4.526–529 in *Dial*. 1.14.18) è polemica. Valla non trova convincente la spiegazione atomistica del fenomeno acustico e ricorre a una spiegazione basata sulla fisica delle qualità (*Dial*. 1.14.19–21). Non è chiaro se le scarse citazioni da Lucrezio dipendano dal fatto che l'autore non avesse ancora accesso al *De rerum natura* e citasse i testimoni indiretti, o se lo conoscesse, ma ne ignorasse l'importanza.[72] È d'altro canto possibile giustificare almeno l'assenza di Lucrezio dal *De voluptate*. Il dialogo si concentra sull'etica e, dunque, poteva trarre più modesto beneficio dal poema lucreziano, dedicato soprattutto alla fisica e alla psicologia. Valla presenta, del resto, riferimenti solo occasionali a questi ambiti di ricerca (cfr. *Volupt*. 1.10.1–2; 2.28.5, 2.28.13; 3.7.4, 3.8.4, 3.23–24). Lo stesso richiamo alla caduta dei fulmini non è usato per indagare il fenomeno naturale.

Giannozzo Manetti (1396–1459) e Leon Battista Alberti (1404–1472) si distinguono, invece, in questa tiepida ricezione di Lucrezio. Il *De dignitate ex excellentia hominis* del primo associa Lucrezio a Empedocle, quanto a sublimità di eloquio, ma lo dissocia da Epicuro – il quale viene criticato, in altre opere, per aver difeso un'empia teologia e un volgare edonismo.[73] Manetti dice che, se il filosofo greco compromette l'eccellenza e la dignità umana, perché nega l'origine divina dell'anima immortale e la creazione del mondo da parte di Dio a favore dell'umanità, il poeta latino preannuncia la genesi divina degli esseri umani, quando – sulla scia del *Chyisippus* di Euripide – scrive in *DRN* 2.991–992 che discendiamo da un seme celeste.[74] Alberti è, per converso, uno dei pochi autori che apprezza la morale e la teologia epicurea. A partire dalla sua idea che è il moderato attivismo il fine a cui dovrebbero ambire gli esseri umani, l'autore dichiara nel libro 1 del *Profugiorum ab Aerumna* che Epicuro non «senza cagione» riconobbe gli dèi oziosi e auto-contemplativi, e lo ribadisce nel libro 2 *Della famiglia* («Né mi può non dispiacere la sentenza dello Epicuro filosofo, el quale riputa in Dio somma felicità el far nulla»). Nel *Momus*, fa allusioni epicuree, quando parla dell'impotenza degli dèi a governare con provvidenza e della nascita fortuita del mondo. In questi e in altri scritti, tra cui il *Theogenius*, infine, Alberti riconosce l'utilità di alcuni principi morali epicurei. Quando affronta il tema della morte, cita peraltro a sostegno *DRN* 3.453 in volgare («Già poi che 'l tempo

---

71 *Infra*, cap. 3.5, sezione III.

72 Per un dibattito, cfr. Fois 1969; Reeve 2005, 150–151 e 163; Bietenholz 2009, 121–125; Piazzi 2011b, 82 con n. 15; Palmer 2014, 18–20.

73 Cfr. il *Dialogus Consolatorius* (De Petris 1979, 146–147 e 186); la *Vita Socratis et Senecae* (De Petris 1983, 56); l'*Adversus Iudaeos et* Gentes (Baldassarri/Pagliara 2017, 11, 17–21, 31).

74 Cito Marcellino 2018b, 54, 136, 146, 180–182, 210, 234, 258 e 292.

con sue forze in noi . . .»).[75] Anche se questa è l'unica citazione esplicita da Lucrezio, non è da escludere che il poema fosse tenuto in considerazione durante la composizione delle altre opere citate.

Per il resto, i contemporanei di Bracciolini non sono del tutto ostili alla morale di Epicuro. Bruni si ispira a questa nello scrivere la spiritosa *Oratio Heliogabali ad meretrices*[76] e, nell'*Isagogicon moralis disciplinae*, usa l'epicureismo che valorizza il legame tra il piacere e la virtù per temperare il rigorismo stoico. Egli ritiene, però, che Aristotele sia stato sia di gran lunga superiore a Epicuro, perché identifica la felicità nella condotta virtuosa (che la morale epicurea riduce a mero strumento per godere), che diventa pura beatitudine se le vengono aggiunti alcuni beni esterni.[77]

Anche il Maffeo Vegio storico (1407–1458) apprezza Epicuro, ma come educatore. Il suo *De educatione liberorum* cita il filosofo come un maestro che insegna a venerare i genitori e ad essere clemente verso i servi.[78]

Anche Guarino da Verona scrive un'apologia e lode di Epicuro, che non ha però lasciato traccia, se non in una lettera invitatagli da Bracciolini e nel *De scriptoribus ecclesiasticis* di Giovanni Tritemio. Questi precisa che il lavoro si intitolava *De secta epicurea*. Il suo epistolario contiene però cenni negativi verso l'edonismo epicureo.[79] Questo contrasto suggerisce che l'apologia non riguardava certamente la morale del piacere di Epicuro, ma purtroppo non ci dice nulla sul possibile contenuto di questa opera perduta.

Niccolò Cusano (1401–1464) fonda il suo apprezzamento della teologia epicurea su una base molto diversa rispetto ad Alberti. Se nel *De docta ignorantia* accusa Epicuro di aver negato Dio e aver abbandonato tutto al caso, egli cambia del tutto idea nel *De venatione sapientiae*, forse dopo aver letto la traduzione latina del libro 10 di Diogene Laerzio ad opere di Traversari. Al filosofo greco è attribuita la prospettiva che esiste un'unica divinità che ordina la materia degli atomi e che non esistono gli esseri divini del politeismo pagano.[80]

Lo stesso Bracciolini sembra nutrire, infine, una simpatia verso la morale di Epicuro. Se si possono avanzare dubbi sul valore probante della lettera a Niccolò Niccoli sui bagni di Baden del 1416, perché il paragone dei giardini epicurei all'E-

75 Grayson 1960–1973, vol. 1, 92, 103–104, 131, 337; vol. 2, 75, 101–102 e 126.
76 Marcellino 2019, 2.
77 Vitti 1996, 200–241, spec. 208, 216. Cfr. anche la canzone *Lunga quistion fu già tra' vecchi saggi* (= Lanza 1977, 330–333, spec. 331), con Fois 1969, 17–18.
78 Vegio 1511, 49a e 53a.
79 Tritemio 1546, 378; Sabbadini 1915–1916, vol. 1, 371, 568; vol. 2, 162, 169–170.
80 Pagnoni 1974, 1479, n. 53; Peroli 2017, 42, 162, 1616, 1620 e 1672. Probabilmente, Cusano distorce il contenuto di *Ep. Hdt.* 76–78 e *Ep. Men.* 123–124.

den della *Genesis* qui costruito potrebbe essere una parodia dell'*Oratio* sopra citata di Bruni,[81] o sulla fondatezza storica del *De exilio* di Filelfo, che fa di Poggio un epicureo,[82] ritengo siano indizi inequivocabili le menzioni benevole della morale del filosofo che troviamo nell'epistolario e nel *De infelicitate principum*.[83] Nutrire simpatia non implica, in ogni caso, un'adesione dottrinale, altrimenti non si capirebbe perché Bracciolini creda di ingiuriare Valla chiamandolo epicureo lascivo ed empio nelle *Invectiva in Vallam*.[84] Questa menzione polemica ci consente di passare al *De voluptate* di questo pensatore, che – insieme a Filelfo – continua la linea esegetica minoritaria dell'edonismo cristiano.

II. L'edonismo religioso del «De voluptate» di Valla e Filelfo – Valla dichiara lo scopo del suo dialogo nella premessa. Egli vuole dimostrare che il piacere costituisce il bene che la religione cristiana e la virtù rendono accessibile sia in tale vita, sia nella successiva in paradiso (pref. 1–3 e 8). Dalla prospettiva filosofica, è l'epicureo Maffeo Vegio a spiegare quale sia la felicità terrena. Egli afferma che la natura è stata provvidenzialmente organizzata con la massima razionalità, bellezza e utilità per donare alla specie umana molti piaceri (1.8.4–6). Vegio sa di deviare qui dall'anti-provvidenzialismo di Epicuro (1.10.1–2), ma vi resta fedele quando sostiene che gli dèi godono del piacere (1.47.2–3) e quando dichiara che da morti non si percepirà nulla, *i.e.* non ci sarà un oltretomba colmo di voluttà (2.9.1–10.1, 30.1–31.7). A correggere la prospettiva interviene il pio Antonio da Rho, nel libro 3 del dialogo. Egli sostiene che non vi sono piaceri maggiori di quelli pieni di religione e santità (3.24.14: *non forsitan qualia hec que dixi sed maiora tamen, plena religionis ac sanctitatis*), come confermano anche alcuni passi biblici (3.9.3). Oltre a *Sal.* 36.7–11, egli aggiunge *Gen.* 2.8–15 ed *Ez.* 31.16–18, *i.e.* la figurazione del giardino di Eden colmo di delizie. Antonio si sorprende, pertanto, di constatare che Vegio – epicureo, ma anche cristiano – abbia trascurato dal suo orizzonte queste voluttà (3.7.6–7). Sarebbe stolto mirare solo alle delizie terrene, che Dio crea a nostro favore ma sono mescolate a molte amarezze, e rinunciare a quelle future. I cristiani sono dunque messi costantemente alla prova. Se sapranno amare più il cielo che gli allettamenti terreni, essi riceveranno il premio della gioia paradisiaca (3.7.4–5, 3.8.1–12.8, 3.16–18, 3.24–25). Il discorso di Antonio conserva l'identità bene-piacere di Vegio, ma la integra e invera con la fede nella provvidenza.

---

81 Cfr. Bracciolini 1964, vol. 1, 300, con Marcellino 2018a, spec. 21–22.
82 Cfr. De Keyser/Blanchard 2013, 268 e 402. C'è chi ha sostenuto, infatti, che Filelfo voglia calunniare Bracciolini dandogli dell'epicureo (Vilar 2019).
83 Cfr. Bracciolini 1964, vol. 1, 300 e 354; Harth 1983–1987, vol. 1, 157; vol. 2, 18, 32, 35, 44; vol. 3, 317, 451, 467, 530.
84 Bracciolini 1964, vol. 1, 218 e 232–233.

Il fatto che a Vegio venga lasciato così tanto spazio ha fatto pensare che le vere idee del *De voluptate* sono contenute nel libro 2. L'edonismo cristiano del libro 3 sarebbe pertanto difeso solo di facciata e per evitare le persecuzioni che sarebbero discese da un'adesione diretta all'epicureismo.[85] Contro tale obiezione, si possono notare due cose. Da un lato, Valla riassume le proprie argomentazioni edonistiche nel capitolo 10 del libro 1 delle *Dialecticae disputationes* (§§ 50–71), difende Epicuro dagli attacchi di Lattanzio (§§ 63–68) e fa un esplicito riferimento al suo *De voluptate* (§§ 51, 60). Dall'altro lato, quando fu accusato di eresia per aver sostenuto che le virtù e la rinuncia ai beni terreni non sono ricercate di per se stesse, ma in termini epicurei sono considerate inseparabili dal piacere cui si accede in paradiso, egli rispose ribadendo che il suo epicureismo non ha nulla di empio e anzi trova conferma nelle parole di Paolo di Tarso: se sperano in Cristo solo in questa vita, i cristiani sono i più miserabili tra gli uomini (*1Cor*. 15.19 in *Op*. 1.797–799).

In ogni caso, il dialogo di Valla non ebbe buona accoglienza. Oltre alla già menzionata invettiva di Bracciolini, si può ricordare Bartolomeo Facio (1410–1457), il quale, nel *De vitae felicitate*, rovescia la prospettiva edonistica del rivale con un gioco di specchi. Se in Valla Antonio da Rho respinge lo stoicismo e accoglie l'epicureismo, in Facio lo stesso personaggio è più comprensivo verso la virtù stoica e muove una violenta requisitoria contro il piacere epicureo, sferrando anche un attacco alla beatitudine presunta degli dèi inattivi.[86] Sempre critico, ma in modo più moderato, è il Platina. Questi preferisce cercare un sincretismo tra cristianesimo e stoicismo, il che lo induce, nel *De falso et vero bono*, a respingere l'identità del bene con il piacere posta da Epicuro, che rischia di far anteporre questo alla virtù. Si possono dopo tutto compiere le peggiori nefandezze per godere. Egli non trascura, però, le riflessioni epicuree che aiutano a sopportare la paura della morte e la tortura, a vivere in una serena povertà, ad apprezzare l'amicizia.[87]

In modo più circostanziato, anche Filelfo può essere ricondotto alla tradizione dell'edonismo religioso. Il suo epistolario, le sue orazioni, i libri *De morali disciplina* affermano che la morale epicurea è stata distorta, facendo così perdere

---

85 Non è possibile approfondire qui la questione ed entrare nel dibattito. Per approfondire, rinvio a Barozzi/Sabbadini 1891, 194–211; Caserta 1966; Delcourt/Derwa 1968, 123; Seigel 1968, 144–160; Fois 1969, 97–167; Pangoni 1974, 1461–1471; de Panizza Lorch 1985, spec. 212–272; Vickers 1986; de Panizza Lorch 1991; Monfasani 2000; Gambino Longo 2004, 63–73 e 82–89; Gambino Longo 2007, 194–195; Wilson 2008, 252–264; Vilar 2014; Casanova-Robin 2014; Girardi 2015; Paganini 2016, 229–233.

86 Cfr. Facio 1628, 130–134, spec. 132; Tufano 2016.

87 Blasio 1999, 32–34, 69–70 e 102–104. Cfr. anche la critica della teologia epicurea nel *De principe* (= Platina 1637, 62).

di vista come essa insegni, in realtà, a controllare i desideri e a dare più valore ai piaceri dell'anima, della saggezza, della virtù, che non a quelli del corpo. La teologia di Epicuro è, certo, criticata per aver negato la provvidenza; tuttavia in un punto riceve una benevola menzione: Filelfo ricorda la beatitudine degli dèi inattivi e scrive che saremo a nostra volta beati, se ne imiteremo la condizione di assenza di dolore.[88] Il testo più importante da ricordare è, tuttavia, il libro 2 dei *Convivia mediolanensia*. Come Valla, Filelfo argomenta che il piacere è la condizione che il cristiano avverte in paradiso.[89] La conferma è di nuovo *Gen.* 2.8–15, o la condizione paradisiaca del giardino di Eden. Dopo il riferimento biblico, però, Filelfo richiama le *voluptates* che Epicuro identificò come il fine della vita e che, per il cristiano, fioriscono in Dio (*reviviscent in deo*). Contro la tradizione che aveva spesso affermato che il piacere epicureo è limitato al corpo, dunque non può incarnare la gioia spirituale, egli replica che, in realtà, la contemplazione della sfera divina è piacevole a livello sia psichico (*non animus modo noster mirabiliter gaudebit*), sia corporale (*sed corpus quoque incredibili suavitate perfusum gestiet atque exultabit*).

Come nel caso di Valla, anche per Filelfo non si ha la certezza che i suoi argomenti siano accolti per davvero e non attribuiti a una *persona ficta*. La probabilità che sia una concezione sincera discende però dall'epistolario. Nelle lettere inviate a Bartolomeo Fracanzano il 1° agosto 1438 e ad Andrea Alamanni l'8 dicembre 1450,[90] Filelfo elogia la teoria epicurea del piacere che coinvolge sia il corpo che l'anima ed è connessa alle virtù. Ma aggiunge che il limite di Epicuro è non aver avuto cognizione del vero Dio, dal cui contatto in vita e morte discende la massima piacevolezza.

III. Lucrezio poeta nella seconda metà del Quattrocento italiano, con le eccezione di Scala e Buonaccorsi – Anche negli autori che svolsero la loro attività poco o molto dopo la morte di Bracciolini continuano ad essere poco influenzati dal *De rerum natura*, o in generale dall'epicureismo, sul piano dottrinario. Le idee teologiche degli epicurei continuano, anzi, ad essere criticate, mentre quelle morali ricevono una parizale accoglienza positiva. Ciò che si mantiene costante nella seconda metà del Quattrocento italiano è, invece, la valutazione, l'imitazione e lo studio di Lucrezio come poeta.

Vale menzionare, anzitutto, Cristoforo Landino (1424–1498), che critica la teologia di Epicuro nelle *Disputationes camaldulenses* e nel *Comento sopra la*

---

88 Filelfo 1491, 15b e 85a; Filelfo 1552, 1–2, 45 e 85; De Keyser 2015–2016, 271, 274–275, 417 e 1432.

89 Si parafrasa di seguito Filelfo 1537, 161–162.

90 De Keyser 2015–2016, 87–89 e 416–417.

Comedia di Alighieri, ma apprezza i suoi costumi e crede che il *De rerum natura* fu un'opera che amplificò in meglio la poesia latina. Landino loda, inoltre, Bracciolini nella *Xandra*, per aver fatto riemergere dal passato il capolavoro lucreziano.[91] Altri esempi di questa traiettoria sono Giovanni Pontano (1426–1503), che cita molti versi di Lucrezio neutralizzandone la portata dottrinale, *i.e.* analizzandoli sul piano grammaticale-poetico e in paragone con Virgilio;[92] Angelo Poliziano (1454–1494), che possiede una copia annotata del *De rerum natura* e sia lo studia sul piano testuale, sia lo imita in più poesie, tra cui la *Sylva in scabiem*;[93] Filippo Beroaldi (1453–1505), che apprezza la descrizione delle epidemie e dei terremoti, nonché le qualità di Lucrezio poeta, tanto da citare per la sua bellezza il verso *DRN* 6.94;[94] Aldo Manuzio (1449–1452), che consiglia di leggere il poema.[95] E ancora, Michele Marullo (1458–1500) ammira il *De rerum natura* a tal punto da dedicare tutta la sua vita tanto alla sua analisi filologica, *i.e.* la proposta di emendamenti e correzioni al testo che furono accolti in larga misura dagli editori successivi, quanto all'imitazione poetica. Per esempio, egli rielabora l'allegoria delle pene dell'Ade (*DRN* 3.978–1023) nei vv. 35–38 dell'epigramma a Giovanni Làscaris, o imita l'inno a Venere e i versi sulla *Magna Mater* negli *Hymni naturales*. Non è così un caso che Marullo annoveri Lucrezio, nel *De poetis latinis*, tra i modelli poetici da seguire e da imitare al meglio delle proprie forze.[96]

Sintomo della crescente attenzione verso il *De rerum natura* quale opera di grande poesia è, inoltre, la disputa epistolare di Pico della Mirandola (1463–1494) con Ermolao Barbaro (1454–1493), avvenuta nel 1485. I due autori discutono su quale stile sia appropriato ai filosofi (*de generi dicendi philosophorum*): se uno elegante, come quello della poesia di Lucrezio, o uno arido e «barbaro», di cui è esempio Duns Scoto. Ermolao sposa la prima ipotesi e potrebbe avere in mente anche la grandezza poetico-filosofica del *De rerum natura*, visto che altrove nomina il suo autore come facondo scrittore.[97] Di contro, sulla scia della sua convinzione della povertà filosofica dell'epicureismo, che troverà anni dopo espressione

---

91 Landino 1507, 36–37, 49, 54 e 134; Procaccioli 2001, vol. 1, 253, 263 e 312–314; vol. 2, 578–580; Chatfield 2008, 210 (= *Poesie*, 3.17.87–94).

92 Piazzi 2009, 87–88; Tateo 2019, 636 e 718. Un esempio di neutralizzazione è l'analisi del luogo in cui Lucrezio parla degli dèi come viventi per natura immuni dal dolore (*DRN* 1.47: *privata dolore omni*). Essa mira esclusivamente a spiegare il significato di *privatio*.

93 Poliziano 1536, 24–25, 274, 279; Passannante 2011, 58–77; Roth 2017.

94 Per il resto, l'autore muove le consuete accuse all'epicureismo. Cfr. qui Beroaldi 1509, 9b–10a, 51a, 93a, 112a–113a, 149b–155a, 186b e 191–192; Gambino Longo 2004, 79–82.

95 Cfr. le prefazioni alle sue edizioni di Lucrezio in Orlandi 1975, 33–34 e 152–154.

96 Bollack 2001; Dionigi 2005, 121–155; Passannante 2011, 96–113; Fantazzi 2012, xii–xviii e 12; Brown 2013, 53 e 103–105.

97 Branca 1943, 10 e 14.

nell'*Examen vanitatis doctrinae gentium*, con la sola eccezione dell'etica in cui Epicuro si mostra ascetico e austero,[98] Pico arriva a una sorta di pareggio sul nesso eloquenza e filosofia. Lucrezio eccelle su Scoto per eleganza stilistica e perfetto latino. Tuttavia, sul piano del contenuto, che propone l'atomismo che riduce tutto al caso e l'idea che la divinità sia un vivente corporeo che non si occupa di nulla, il poeta soccombe. Lucrezio si caratterizza, dunque, per proporre con il miele della poesia purissimi veleni, per avere la mente insipiente, per ignorare le leggi di Dio e della natura, in conclusione dice cose sacrileghe. Secondo Pico, è decisamente meglio essere allora spogli di stile e pieni di vero, come Duns Scoto, piuttosto che ricchi nel verso e miseri nella dottrina.[99] La replica definitiva è, tuttavia, quella di Ermolao, che invita l'interlocutore a essere più permissivo verso l'eleganza poetica,[100] ma non prende la difesa di Lucrezio come filosofo.

Sullo sfondo di questa tendenza generale ad apprezzare esclusivamente il Lucrezio poeta, emerge l'eccezione di Bartolomeo Scala (1430–1497), che pare influenzato da Epicuro e Lucrezio anche nelle idee. L'autore sembra seguire due spinte contraddittorie. Da un lato, egli taccia Epicuro di aver tolto ogni dignità all'anima e agli dèi, perché ripone il bene nel piacere del corpo, rende mortali i soggetti sia divini che umani ed elimina ogni virtù. Non trova inoltre convincenti le osservazioni del filosofo che il matrimonio vada evitato. Dall'altro lato, il giudizio negativo è controbilanciato dalla chiusa dell'*Epistola de sectis*, dove si legge che Epicuro ha detto qualcosa di divino (*divinitus*).[101] Scala non precisa di che cosa si tratti; si può ipotizzare che pensi alle osservazioni sul piacere della tranquillità d'animo, tanto che nel *Ducendane sit uxor sapienti* è quasi sul punto di abbandonare la sua idea che Epicuro identificava il bene nel godimento corporale.[102] Oppure, si può presumere che *divinitus* si riferisca al contenuto del *De rerum natura*. Si può in particolare pensare al suo apprezzamento dei versi che deprecano la stoltezza umana (2.14–16), mostrano l'infelicità dei ricchi (2.34–36, 48–52), conducono una lotta appassionata contro la falsa *religio* (1.931–932).[103] Scala sembra così ora lodare e ora biasimare l'epicureismo, il che rende appunto difficile capire se egli fosse un epicureo, o no. Una

98 Pico della Mirandola 1601, 734–735: *neque . . . voluptate voluptatem venabantur Epicurei, sed laboribus maxime et continentia*. Sulla polemica, cfr. Pico della Mirandola 1601, vol. 1, 249, 414–415 e 729; vol. 2, 21–22, 69–70, 241, 538, 779, 803, 864, 878, 1049–1050, 1207.

99 Pico della Mirandola 1601, vol. 1, 249, 355–357.

100 Branca 1943, 101–109. Sulla disputa, cfr. almeno Panizza 1999.

101 Brown 1997a, 257–258, 261, 269–270, 279, 286–288 e 413.

102 Brown 1997a, 263 e 267.

103 Brown 1997a, 291, 294, 363 e 413–414.

terza ipotesi è che egli sia un epicureo mascherato e, dunque, che finga solo di respingere la teologia e l'edonismo di Epicuro/Lucrezio. Possiamo del resto vedere, nelle sue favole e nell'opera non pubblicata, che Scala presenta in modo favorevole queste stesse dottrine.[104]

Ancora più particolare è l'eccezione di Filippo Buonaccorsi, noto come Callimaco Esperiente (1437–1496). Egli apprezza *in toto* la fisica epicurea, tanto da dichiarare che nessun argomento finora noto ha potuto confutare la tesi di Epicuro che l'anima è mortale/inseparabile dal corpo.[105] Lucrezio non viene menzionato, ma non è impossibile supporre che Buonaccorsi fosse stato persuaso dagli argomenti contro l'immortalità del libro 3 del poema.

IV. L'edonismo cristiano-lucreziano di Ficino – Un'altra eccezione a tale tendenza generale a valutare il *De rerum natura* solo come opera di poesia è Marsilio Ficino (1433–1499). La sua traiettoria è sia molto originale, sia inquieta, dunque merita di essere isolata e studiata nel dettaglio.

Ficino fu da giovane entusiasta dell'epicureismo e di Lucrezio, tanto da qualificare quest'ultimo come *optimus* e *nobilissimus*. Lo provano una serie di lettere spedite tra il 1457 e il 1458, così come il *De quatuor sectis philosophorum*, scritto nello stesso periodo.[106] Questo testo sintetizza correttamente la teologia di Epicuro/Lucrezio degli dèi inattivi e la teoria della materialità/mortalità delle anime, sebbene aggiunga a quest'ultima un tratto estraneo alla dottrina originaria. Ficino pensa, infatti, che la sostanza senza nome dell'*animus* è attiva e prossima alla natura di Dio.

In questo stesso periodo, però, egli scrive anche il trattato *De voluptate*, in cui si rilegge in chiave cristiano-platonica l'edonismo epicureo e i versi lucreziani a loro sostegno. Ficino si dichiara qui seguace di Platone (*quem tamquam Philosophorum Deum sequimur, atque veneramur*) e pone il bene non nel piacere dei sensi (*voluptas*), bensì nella gioia (*gaudium*) della mente che viene descritta soprattutto nel *Phaedrus* e che discende sia dalle virtù, sia dalla contemplazione del vero, le quali divinizzano gli esseri umani.[107] Malgrado la sua adesione dottrinale, egli dà spazio all'epicureismo, e non solo come strumento per spiegare il platonismo. Ciò accade nel punto in cui si cita la massima di Epicuro che la soddisfazione implica la rimozione dei desideri per chiarire la tesi di Platone che il

---

104 Brown 1997a, 376, 387, 413. Per gli inediti, cfr. Brown 2013, 40–54.

105 Cfr. la *Vita et mores Gregorii Sanocei* (Lichońska 1963, 66). Si potrebbe aggiungere il *Libellus de daemonibus ad Ficinum*, che nega che il corpo sia animato e mosso dai demoni (Kristeller 1937, 225–228). Ma qui l'ascendenza epicurea non è esplicitata.

106 Cfr. Kristeller 1937, 9–10 e 81–85.

107 Ficino 1576, vol. 1, 986–987, 991, 993, 997–998 e 1008; Pl. *Phdr*. 247c3–e6. Cfr. qui Allen 1944, 10; Boulègue 2007, 247–253; Ebgi 2019, 39–45 e 113–114.

piacere è la soddisfazione di un bisogno.[108] Ficino descrive l'epicureismo anche per dare al lettore la libertà di sceglierlo al posto del platonismo, se risulta convinto che le idee epicuree sono più plausibili. Questa sua apertura gli permette di ipotizzare che il bene può forse anche coincidere con la quiete catastematica di corpo e anima che Epicuro fa discendere dalle virtù, dal controllo dei desideri, dalla selezione dei piaceri, e che Lucrezio distingue, in *DRN* 2.14–22, dalle piacevoli e variegate sensazioni cinetiche che danno una piacevolezza fuori controllo. Ficino lascia persino intendere che il godimento così inteso possa attivare un processo di divinizzazione. Cita infatti *DRN* 6.94, in cui il piacere verrebbe chiamato riposo di uomini e dèi (*requies hominum divomque voluptas*).[109]

L'idillio della serena mescolanza dell'epicureismo con il platonismo non era destinato, purtroppo, a durare. Stando all'auto-testimonianza della lettera che Ficino sessantenne invia a Martino Uranio nel 1492, egli abbandonò Epicuro/Lucrezio per concentrarsi interamente sugli studi platonici e bruciò, sulla scia di Platone che diede fuoco alle proprie tragedie, dopo l'incontro con Socrate (Diog. Laert. 3.4–5), un'altra opera giovanile, oggi perduta: i *Commentariola ad Lucretium*.[110] All'epoca di stesura del commento al *Philebus* platonico (1462–1464), inoltre, egli sferra un attacco all'inno a Venere. Ficino annota in margine al passo dove il personaggio di Filebo identifica Afrodite con il piacere (12b3–c9) che si tratta di un'idea errata. Dio è semplice, mentre il piacere è un processo variabile, multiforme e caotico.[111] Tale rinuncia a Lucrezio portò alla svolta della scrittura dei diciotto libri della *Theologia platonica*, che difendono la provvidenza e accusano il *De rerum natura* di tre errori: aver gettato con l'atomismo l'ordine del mondo nel caos, aver negato l'immortalità delle anime e la loro somiglianza con Dio, aver ritenuto la religione una credenza innaturale.

Avremo modo di vedere come Ficino motivi le sue critiche a Lucrezio, a volte avvicinandosi molto agli argomenti che Gassendi usa per «correggere» il

108 Cfr. Sen. *Ep.* 21.7 (= 36 Fb Er.) con Pl. *Grg.* 496d3–e9 in Ficino 1576, 993. Più avanti, si interpreta il riferimento di Lucrezio alla «goccia di Venere» (*DRN* 4.1057–1060) come la gioia di pregustare un bene futuro per spiegare la *laetitia* di Aristotele (Ficino 1576, 1003; Boccuto 1987, 157; Egbi 2019, 115–120).

109 Ficino 1576, vol. 1, 986, 997, 1009–1012, su cui Bloch 1971, 302–305; Boccuto 1987, 156–157; Egbi 2019, 105–115. I moti cinetici sono descritti in *DRN* 2.402–407, 2.426–430, 2.963–966.

110 Ficino 1576, vol. 1, 933. Per un'analisi del tema, rimando a Garin 1959, 218–220 e 223–225; Prosperi 2004, 159–160; Gambino Longo 2004, 77–79; Citti 2008, 102–104; Snyder 2011; Gentile 2013; Brown 2013, 31–39 e 98–99; Passannante 2018; Ebgi 2019, 96–128.

111 Cfr. Ficino 1576, vol. 2, 1216. Su tutto ciò, cfr. Egbi 2019, 116–128. Altre menzioni critiche della teologia e della morale edonistica epicurea sono in Ficino 1576, vol. 1, 662, 886 e 930; vol. 2, 1221, 1258, 1265, 1346 e 1718.

De rerum natura, altre volte distinguendosene.[112] Per ora basti notare come, persino dopo tale svolta, sopravviva un indizio di qualche sprazzo di ammirazione per il poeta. Ficino ascrive le espressioni di empietà a una supposta indole melanconica di Lucrezio, *i.e.* a una copiosa presenza di bile nera che induce spesso uomini di genio a dubitare della provvidenza, dell'immortalità, della fede.[113] Si tratta, nondimeno, di un dettaglio da non esagerare, perché l'ostilità resta più forte dell'ammirazione; lo prova il fatto che, nella polemica condotta nella *Theologia platonica*, i versi di Lucrezio non sono mai citati, bensì parafrasati – diversamente da quanto accadeva nelle opere di gioventù. L'operazione è forse un indicatore ulteriore di come Ficino intendesse prendere le distanze dal poeta epicureo, senza più contaminarsi con i suoi *ipsissima verba*.

V. Gli eruditi-poeti del Cinquecento – Il periodo della «rinascenza» di Lucrezio nel Quattrocento poteva essere isolato alla sola area italiana. La ricezione lucreziana nel Cinquecento si rivela, invece, più variegata nel tempo e nello spazio. Da qui in avanti, dunque, preferisco ricorrere a sotto-sezioni che includono autori di collocazione geografica e di epoca anche molto differenti, ma accomunati da una simile linea interpretativa.

Comincerei con il raccogliere quanti proseguono la strategia di legittimare la lettura di Lucrezio, insistendo sulle sue qualità poetiche. Pietro Crinito (1475–1507) pubblica, nel *De poetis latinis*, una vita del poeta, paragonato per profondità a Empedocle, e asserisce, nel *De honesta disciplina*, che il testo del *De rerum natura* non vada integrato solo perché ci si trova davanti a un passo oscuro.[114] Francesco Pedemonte scrive la *Ecphrasis in Horatii Flacci artem poeticam*, dove il poema è apprezzato prescindendo dalle sue tesi empie e a sua volta accostata al precedente empedocleo.[115] Francesco Robortello (1516–1567) ricorre a versi lucreziani per spiegare molti autori antichi, tra cui Euripide, tanto che pensa che *DRN* 1.991–1001 traduca il *Chyisippus*.[116] Lilio Gregorio Giraldi (1479–1552) dedica a Lucrezio una dotta biografia nel *De poetarum historia* e usa i suoi versi da fonte storico-religiosa.[117] Pietro Ramo (1515–1572) include nel *curriculum* educativo la lettura di Lucrezio, partendo dal presupposto che da lui si può apprendere qualcosa di buono-vero e i principi della retorica poetica.[118] Un'operazione simile la compie Antonio Posse-

112 *Infra*, 128–129, 164, 224, 299, 305, 309.
113 *Theol. Plat.* 14.10.5–6; Boccuto 1987; Hankins 2007.
114 Crinito 1543, 233 e 422–424.
115 Pedemonte 1546, 20, 50 e 64.
116 Robortello 1548 152, 350; Robotello 1555a, 94, 156; Robortello 1555b, 24.
117 Giraldi 1696, vol. 1, 11–12,140–145, 328 e 413–414; vol. 2, 195–198 e 716.
118 Ma per il resto, egli muove le consuete accuse di ignoranza ed empietà. Cfr. Ramo 1577, 304, 340, 345; 85, 89, 279, 549 e 566.

vino (1533–1611) nella *Bibliotheca selecta* del 1583, dove il *De rerum natura* è incluso nei testi che meritano la lettura. L'accorgimento da adottare è saltare le parti false e pericolose (*e.g.* l'inno a Venere, simbolo di lascivia; la teologia degli dèi non-provvidenti; la mortalità dell'anima), per focalizzarsi sui contenuti positivi: la condanna dell'amore, la moderazione dei desideri, la critica alla paura della morte, la spiegazione dei fenomeni organici e celesti.[119] Tito Giovanni Ganzarini, o Scandianese (1518–1582), apprezza la poesia di Lucrezio e realizza una delle poche traduzioni volgari del *De rerum natura*, purtroppo perduta.[120] Torquato Tasso (1544–1595) riconosce in alcune note alle sue produzioni il debito verso il *De rerum natura*, ad esempio dice di ispirarsi ai versi sul sacrificio di Ifigenia nella canzone in lode della Duchessa di Ferrara, e in ogni caso lo considera un'opera di un grande poeta.[121]

Ancora più interessante è la strategia di condannare il contenuto dei versi teologici di Lucrezio, ma scrivendo poemi lucreziani nella forma. In Italia, si possono menzionare il *De principiis rerum* di Scipione Capece (1480–1551),[122] il *Lusus* di Andrea Navagero (1483–1529) e il *De animorum immortalitate* di Aonio Paleario (1503–1570),[123] lo *Zodiacus Vitae* di Marcello Palingenio Stellato (1500–1543), che nel libro 3 presenta Epicuro come un vecchio che gli espone la sua morale e la sua fisica della mortalità dell'anima, dalle quali non viene però convinto.[124] In Francia, attuano tale strategia i poeti de *La Pléiade*, alcuni dei quali si richiamano esplicitamente a Epicuro e Lucrezio: Pierre de Ronsard (1524–1585), Amadis Jamyn (1540–1593), Pontus de Tyard (1521–1605), Joachim du Bellay (1522–1560).[125] A parte, sempre in area francese, va considerato Guillaume de Salluste, Sieur du

---

119 Possevino 1593, vol. 2, 432–433; Prosperi 2004, 104–105; Paladini 2011, 182–185.

120 Scandianese 1555, 6; Scadianese 1563, 49. Per altra documentazione e un'analisi, cfr. Prosperi 2020, spec. 148–162.

121 Cfr. Rosini 1821–1832, vol. 4, xxviii; vol. 12, 10–11, 35. Cfr. inoltre la lettera a Maurizio Cataneo in Giusti 1854–1855, vol. 3, 119, e il libro 1 *Del giudizio* (= Rosini 1821–1832, vol. 12, 280). Per altre ascendenze lucreziane nell'opera tassiana, cfr. Prosperi 2004, 181–265.

122 Esso loda Lucrezio nei vv. 238–254, pur non apprezzandone il materialismo e la credenza nella mortalità dell'anima. Una versione italiana e commentata è Ricci 1754.

123 Su cui Citti 2008, 136–139.

124 Cfr. Palingenio Stellato 1722, 37–43; Prosperi 2004, 152–158; Gambino Longo 2004, 245–269.

125 Per la documentazione sul movimento in generale, rimando a Fraisse 1962, 71–153. Il de Ronsard (1857–1867, vol. 3, 22 e 35; vol. 5, 151 e 326) critica gli epicurei per aver ridotto tutto al caso e invitato a cercare i piaceri osceni, ma loda i versi divini di Lucrezio. Jamyn (1579, 157b–158b e 202b) cita la spiegazione atomistica della natura dei liquidi e si ispira alla teologia epicurea in un'elegia, che paragona una donna che non ricambia il suo amore a una stupenda divinità indifferente. Il *Second Curieux* di de Tyard (1587, 35, 302–304, 315 e 318–319) cita *DRN* 2.646–651 – che descrive la natura intangibile degli dèi e la loro estraneità alle nostre vicende –

Bartas (1544–1590). Nei testi *Premiere* e *Seconde Semaine*, le menzioni dirette di Epicuro sono critiche, mentre l'unico richiamo esplicito a Lucrezio è un elogio della sua capacità poetica di descrivere in versi la natura. A volte, tuttavia, du Bartas ha sprazzi lucreziani anche sul piano dei contenuti. Ciò accade, ad esempio, nei punti in cui l'autore descrive il comportamento caotico della materia, prima che arrivi Dio a convogliarla nella formazione del mondo.[126]

Altri autori adottano strategie personali, o non riconducibili a una tecnica condivisa. Pietro Vettori (1499–1585) è importante per il dialogo epistolare avuto sull'inno a Venere con Giovanni della Casa (1503–1556). Questi chiede: se Lucrezio nega l'attività degli dèi, perché prega *Venus* di procurare pace ai romani, inducendo Marte a deporre le armi? Vettori risponde che si tratta di un artificio poetico utile ad assolvere ad un imperativo etico: rivolgere voti alla divinità per lodarne la perfezione, senza aspettarsi alcuna ricompensa. Il della Casa si dirà soddisfatto: «non mi par che il proemio di Lucrezio si possa scusar meglio».[127]

Il medico Pompeo Caimo (1568–1631) si dedicò anche alla letteratura: questo interesse lo spinse a tradurre i libri 1–2 del *De rerum natura*. Un risultato di tale attività è la traduzione di *DRN* 2.14–19, che figura nel discorso in lode del piacere del personaggio dell'amante nel *Dialogo delle tre vite riputate migliori* – il quale ricorda di sfuggita anche l'inno a Venere. Non bisogna però dedurre che Caimo abbracciasse l'edonismo epicureo. Benché approvi nel trattato *Dell'ingegno humano* il finale del libro 4 del *De rerum natura*, che spiega che ci si può innamorare di una donna non bella senza influenza divina (cfr. *divinitus* nei vv. 1278–1283), egli respinge il piacere di Epicuro attraverso il discorso del politico nel dialogo sopra citato. Tale personaggio argomenta che il godimento non aggiunge nulla alla felicità, anzi addirittura la degrada a gretta sensualità.[128]

Alessandro Piccolomini (1508–1578) apprezza la poetica lucreziana per un singolare atto di auto-censura. L'autore compose un *Comento sopra Lucrezio*, apprezzato come poeta ed esperto della natura, ma non volle pubblicarlo «per non dar vigore all'opinione falsissima di Epicuro intorno alla Provvidenza, ancorché si ado-

---

nella traduzione francese (perduta) di Guillaume des Autels, ma ne critica la prospettiva. Infine, du Bellay 1597, 10, 17, 143 e 174, traduce l'*incipit* dell'inno a Venere e usa Lucrezio come precedente del suo programma di poetare in lingua francese, mentre per il resto continua a dissentire con la teologia epicurea.

126 Du Bartas 1610, 48, 84–85, 180, 184, 234 e 267–268; Fraisse 1962, 155–168.

127 Vettori 1586, 23 e 61–62; Della Casa 1733, 148–149 e 187 (da cui è tratta la citazione); Prosperi 2004, 132–137. Sulla *pietas* epicurea, cfr. *infra*, cap. 5.4.

128 Caimo 1629, 390; Caimo 1640, 21–25, 31–33.

perasse benissimo in riprovarlo». Il punto è in effetti confermato dal silenzio dei suoi trattati di filosofia naturale. Qui Piccolomini non cita un singolo verso del *De rerum natura*, ma al contempo chiama Epicuro filosofo d'acutissimo intelletto e dichiara di leggere i libri di Lucrezio provando sempre dolcezza/meraviglia.[129]

In ultimo, può essere utile ricordare Sperone Speroni (1500–1588). Egli muove le classiche critiche agli epicurei di aver posto la genesi del mondo in un intreccio casuale di atomi, di aver reso l'anima mortale, di aver ridotto gli umani a bestie e di aver attaccato la religione. Riconosce però a Epicuro di aver filosofato meglio di altri sul piano linguistico e a Lucrezio grandi capacità poetica («nella materia è diabolico, così divino per la maniera del poetare»), oltre che un pregio. I versi che descrivono l'attività poetica che scioglie i nodi ansiogeni della religione (4.1–9) sono considerati «profezie del poema, che della vera religione dovea far Dante mille e tanti anni dopo Lucrezio»,[130] ossia della *Divina commedia*, che è la realizzazione cristiana dello scopo morale nobile del *De rerum natura*.

VI. La linea ostile: Núñez Vela, Nifo, Cardano, Tasso, i luterani – Quanti erano poco o per nulla interessati alle qualità poetiche di Lucrezio avrebbero continuato a essere ostili al poema e, per estensione, alle empie teorie del suo ispiratore Epicuro. Questa linea interpretativa non aggiunge, nella sostanza, nuove critiche a quelle già mosse negli anni precedenti, ma si distingue dai predecessori per colpire alcune dottrine nel dettaglio.

Pedro Núñez Vela (1465–n.d.) è il primo a confutare i versi lucreziani che sostengono che gli dèi hanno un corpo sottile, dal momento che i loro simulacri non colpiscono gli organi di senso e muovono a fatica la mente (*DRN* 5.148–149, 6.76–78). Egli respinge la dottrina, sostenendo che è logicamente errato inferire la corporeità di Dio dall'oscurità della sua conoscenza. Inoltre, Núñez Vela discute l'etimologia di *religio* già vista in Isidoro e registra alcuni versi sulla dottrina della palingenesi lucreziana (*DRN* 2.999–1001), che ritiene interpolati nel poema perché contraddicono la tesi di Lucrezio della mortalità dell'anima.[131]

Agostino Nifo (1469–1538) non riconosce dignità filosofica agli epicurei. L'edonismo epicureo è in larga parte criticato e considerato l'origine della dottrina empia dottrina dell'anti-provvidenzialismo, combattuta insieme alla mortalità dell'anima in più opere. Inoltre, le opinioni lucreziane sull'amore vengono respinte nel libro 2 del *De pulchro et amore* perché danno un ritratto troppo semplificato di

129 Piccolomini 1554, 128. La citazione è tratta dalla biografia su Piccolomini di Carlo Teoli in Piccolomini 1864, xix.
130 Cfr. Speroni 1989, vol. 2, 37, 246, 273–274 e 520; vol. 3, 339, 342, 376 e 471; vol. 5, 400 e 408.
131 Núñez Vela 1570, 101–102 e 161–168.

questo sentimento. Lucrezio crede che l'uomo ami la donna perché desidera eiaculare il seme dentro di lei (*DRN* 4.1052–1056) e rintraccerebbe la causa di tale desidero o nel fine di fondersi con il *partner*, o nel bisogno di generare un figlio simile a lui. Ma il primo esito è impossibile, il secondo riduce gli esseri umani al livello degli animali.[132]

Girolamo Cardano (1501–1576)[133] critica l'idea lucreziana che ci si può eguagliare agli dèi seguendo Epicuro (*DRN* 5.49–51). Attribuisce ai due epicurei, inoltre, nel libro 3 del *De sapientia*, la tesi che furono i legislatori a istigare nel popolo il timore verso Dio onnisciente, attribuendo a Lucrezio per errore il motto della *Thebais* di Stazio.[134] Infine, Cardano attacca, nel libro 11 del *De subtilitate*, la dottrina di Epicuro (sostenuta, in realtà, nel brano *DRN* 5.837–877) della genesi anti-teleologica delle parti degli animali e della morte di mostri ibridi non adatti a sopravvivere. Qui si ravvisano due errori. Il primo è di non essersi reso conto che non tutti i mostri sono destinati a morire, perché potevano sopravvivere lupi dotati di corna, o cani dalle unghie adunche. Il secondo – e qui Cardano manifesta grande orrore – è che la prospettiva epicurea riduce tutto quanto al caso, misconoscendo la presenza di un Dio artefice che fa sì che ogni vivente sia perfetto in sé, o che ogni parte degli animali sia creata in modo ottimale. La sovrapposizione di Epicuro e Lucrezio mostra, incidentalmente, come Cardano consideri il secondo il portavoce latino del filosofo greco.

Quando Tasso affronta l'epicureismo al di fuori del giudizio poetico, la sua veduta è negativa.[135] I suoi *Discorsi* attaccano la morale di Epicuro per aver spregiato il matrimonio, ricercato un piacere volgare e sostenuto che il saggio è felice anche nei tormenti; si scagliano contro Lucrezio, inoltre, per aver negato la provvidenza.[136] La critica di Tasso è ancora più forte nei *Dialoghi* – in realtà, testi non di facile valutazione, perché alcuni subirono nel tempo un'estesa opera di revisione.[137] Il *Messaggiero* qualifica Lucrezio «più filosofo che poeta», quando afferma l'impossibilità dell'esistenza di mostri ibridi (*DRN* 4.722–751). *Il Forno, overo della nobiltà*, il *Della precedenza* e il *Cataneo* respingono in blocco la concezione di Epicuro della virtù come serva del piacere corporale. Il primo

---

132 Nifo 1544, 2r, 73v, 146r; Nifo 1554, 4a–b, 11b, 16a–b e 53a–54b; Nifo 1614, 157, 189, 324–325, 335, 415 e 543–544.

133 Attingo di seguito a Cardano 1663, vol. 1, 549–550; vol. 2, 319b; vol. 3, 549a.

134 Cfr. Stat. *Theb.* 3.661: *Primus in orbe deos fecit timor*. Sull'errore attribuzionistico, cfr. Heuten 1937.

135 Giusti 1854–1855, vol. 1, 158, 282; vol. 2, 334; vol. 3, 58; vol. 5, 90.

136 Rosini 1821–1832, vol. 11, 142, 158 e 171; vol. 12, 10.

137 Lo spiegherò *infra*, cap. 1.2, sezione IX, soffermandomi sulla tormentata stesura de *Il Nifo*. Quanto segue attinge a Raimondi 1958, vol. 2.2, 818; vol. 3, 9, 87, 406–407 e 481.

dei tre dialoghi aggiunge una critica al culto degli dèi inattivi, che per Tasso è una forma di pietà assurda, perché hanno ragione stoici e cristiani a venerare una divinità che benefica noi esseri umani.

Assai ostile è il modo in cui gli autori della Riforma recepiscono le tesi epicuree, a cominciare da Martin Lutero (1483–1546). Le sue reminiscenze lucreziane sono perlopiù indirette: solo due volte, infatti, il teologo cita il *De rerum natura*, precisamente *DRN* 1.112 e il paragone della poesia con il miele che addolcisce una dottrina amara (*DRN* 1.936–938).[138] La ricezione della teologia e della morale epicurea in generale non si discosta molto, invece, dalla tradizione,[139] ma si mostra originale per tre punti. In primo luogo, Lutero prova a rispondere alla critica contro la teodicea, che suppone l'incompatibilità tra l'esistenza di una divinità provvidente e il male.[140] In secondo luogo, opera un interessante accostamento di Aristotele a Epicuro: il Dio aristotelico o non fa nulla, o si occupa del mondo senza attenzione, al pari di una serva assonnata che culla distratta un bambino.[141] Infine, Lutero ingiuria con l'epiteto di «epicureo» sia Erasmo da Rotterdam (1467–1536), il quale a suo dire lederebbe la perfezione e provvidenza della divinità, sia la Chiesa corrotta, sia il movimento degli anabattisti, che è empio perché riconosce poca distanza tra Dio e gli esseri umani, pensando che i veri fedeli sono ispirati in ogni loro azione dall'entusiasmo divino.[142]

L'ostilità perdura in Giovanni Calvino (1509–1564), il quale attacca Lucrezio nell'*Institutio Christianae Religionis*. Dalle parole sacrileghe di quel cane impuro (*ex sacrilegis impuri canis Lucretii vocibus*) erompe un grido che fa degli atomi il nuovo Dio. Ostili sono anche Huldreich Zwingli (1484–1531) e Girolamo Seripando (1493–1563), che confutano il culto del sapiente epicureo e l'antropomorfismo divino, nonché Wolfgang Capito (1478–1541), il quale ritiene che Epicuro dissacri il matrimonio.[143]

Infine, va ricordato Filippo Melantone (1497–1560), non tanto per la sua critica della fisica/teologia epicureo-lucreziana, a cui muove le solite accuse, o della tesi attribuita per errore a Lucrezio che la sede dall'amore stia nel fegato,

138 Lutero 1883–1929, *Werke*, vol. 42, 11; vol. 54, 110.

139 Trattandosi di un tema sostanzialmente trasversale a tutta l'opera del teologo, rimando agli studi Maron 1988; e Palladini 2011, 42–89 e 91–150.

140 Lutero 1883–1929, *Werke*, vol. 40.3, 321–322.

141 Cfr. Lutero 1883–1929, *Tischreden* 5440; Verde 2011, 336, n. 56.

142 Lutero 1883–1929, *Werke*,vol. 40.3, 536–539; vol. 60, 203, 216–217, 225; *Briefe* vol. 6, 566; vol. 7, 32–34; *Tischreden* 352, 432, 468, 699, 820, 855, 1193, 3010, 3186c, 3302b, 3795, 3963, 4028, 4443, 4774, 4846, 5119, 5535 (qui Erasmo è chiamato *Italicus Epicureus*), 5551 e 5697.

143 Capito 1540, 176–180; Seripando 1858, 91–92, 119 e 180; Cunitz *et al.* 1863, vol. 2, 145; vol. 5, 156; Zwingli 1824–1842, vol. 3, 162 e 167; vol. 5, 784; Paladini 2011, 59–74; Paladini 2014, spec. 194 e 196–197.

stando all'allegoria di Tizio in *DRN* 3.992–994,[144] quanto perché è l'unico autore che sembra aver criticato apertamente l'edonismo cristiano del *De voluptate* di Lorenzo Valla, nella *Philosophiae moralis epitome*. Il teologo costruisce un sillogismo che sintetizzerebbe il cuore del pensiero del predecessore: Cristo ci promette il sommo bene; Cristo ci promette eterna vita e letizia; *ergo*, l'eterna letizia (= il piacere) è il bene. A ciò Melantone risponde con un ragionamento che sostiene che la tesi di Valla è sofistica. Il vero cristiano non ragiona in termini utilitari, né mescola Epicuro con la croce di Cristo, perché ha quale fine l'amore e l'obbedienza verso Dio. La letizia è così solo un concomitante supplementare a tale scopo supremo.[145]

VII. Gli estimatori della dottrina (soprattutto Montaigne e Bruno) – Alcuni autori sono più aperti alle dottrine di Lucrezio e, pur con cautela, le sostengono. Pietro Pomponazzi (1462–1525) ricorda il poeta incidentalmente nel *Tractatus de immortalitate animae*, precisamente nella risposta all'ottava obiezione alla sua tesi che la natura immortale dell'anima è razionalmente indimostrabile. Se, dicono i critici, l'*insanus Lucretius* ha sostenuto che l'anima è mortale, l'attribuzione dell'immortalità è sintomo di sanità mentale. Pomponazzi risponde sostenendo che il nesso non è conseguente. Molti uomini pii e giusti affermarono che l'anima sia mortale, e viceversa tanti criminali credevano che fosse immortale. Non si può insomma valutare la tenuta di un'argomentazione fisica a partire dal carattere morale del suo sostenitore: uno può essere perverso e dire cose vere, o buono e dichiarare numerose falsità.[146] La menzione di Lucrezio non tradisce una chiara adesione di Pomponazzi all'epicureismo, ma bastò a Guillaume Postel, il quale lo chiama *philosophus Lucretius*.[147]

Una simpatia esplicita per le argomentazioni lucreziane si trova, invece, nel trattatello *In Lucretium paraphrasis* di Raffaele Franceschi, pubblicato nel 1504.[148] Questo testo abbraccia le dottrine lucreziane contenute nei primi tre libri del *De rerum natura* e le parafrasa per renderle meglio comprensibili al suo pubblico. Al fine di evitare qualunque accusa di empietà, però, l'autore aggiunge un'*Appendix de immortalitate animae*.

Marcello Adriani (1464–1521) e Niccolò Machiavelli (1469–1527) non citano mai il *De rerum natura* di Lucrezio nelle opere pubblicate. Gli studi di Bertelli, Brown, Palmer, Sasso, De Caro hanno dimostrato, però, che i due autori furono conoscitori

144 Melanchthon 1834–1860, vol. 5, 174; vol. 11, 10; vol. 13, 368 e 1245; vol. 15, 294–295; vol. 19, 102 e 132; vol. 25, 266 e 382; Paladini 2011, 91–150, spec. 132–133.
145 Melanchthon 1834–1860, vol. 16, 30–37, spec. 34–37.
146 Attingo ai §§ 13.12 e 14.48–49 dell'edizione García Valverde/Raimondi 2013.
147 Cfr. Fraisse 1962, 40, per i riferimenti.
148 Franceschi 1504; Pizzani 1986, 320–333; Gambino Longo 2004, 36–38.

del poema e cauti simpatizzanti di alcuni suoi contenuti.[149] Adriani menziona spesso Lucrezio nelle sue inedite prolusioni universitarie, dove l'atomismo che abbandona tutto al caso è considerato un'eresia di poco conto e dove Lucrezio è apprezzato più di Epicuro, per il suo valore poetico e l'utilità della critica alla superstizione. Particolarmente interessante è la prolusione *Nil admirari*, che presenta la conoscenza della natura in termini epicurei: un sapere del mondo naturale che apporta serenità e cancella la perturbante credenza nei miracoli. Machiavelli trascrisse invece il *De rerum natura* da giovane, in quello che oggi è il Codice Vaticano Rossiano 884, dove si trovano fitti e interessanti *marginalia*. Le annotazioni perlopiù sottolineano una positiva ricezione delle dottrine del poema, che gli offrono lo spunto per elaborare un'etica centrata sull'umano, che non vede riferimenti a un piano divino regolatore, ma soprattutto una difesa del libero arbitrio che attinge al principio fisico del *clinamen*. Non mancano però momenti di dissenso, in particolare due: Machiavelli respinge gli argomenti lucreziani sulla mortalità del mondo e abbraccia la tesi contraria della sua eternità; egli inoltre non crede negli dèi inattivi dell'epicureismo.

Celio Rodigino (1469–1525) nei *Lectionum antiquarum libri* e Celio Calcagnini (1479–1541) citano i versi lucreziani contro la superstizione e sul culto di Epicuro con scopi diversi. L'uno lo fa per criticare i luterani che, come Lucrezio, errano nel divinizzare Lutero; l'altro per esemplificare la tendenza degli antichi a riconoscere statuto divino a chi benefica l'umanità. Entrambi leggono la qualifica degli dèi epicurei «monogrammi» in Cicerone (*DND* 2.59), inoltre, come una teologia negativa e in parte apprezzano la morale di Epicuro, improntata a frugalità e a buone massime di vita.[150]

Un'altra strategia di appropriazione dei contenuti dei versi lucreziani poteva consistere nel citarli fuori contesto, per sostenere delle tesi positive sul piano morale e teologico. Così fa Cornelio Agrippa (1486–1535), che ricorre ai proemi in lode di Epicuro e a *DRN* 2.991–1000 per provare, nel *De occulta philosophia*, l'origine divina della sapienza e delle anime.[151] È anche il caso del *Libro de natura de amore* di Mario Equicola (1470–1525). Il testo recupera l'inno a Venere, il paragone degli amanti viziosi al mitico Tizio condannato a vedersi divo-

149 Cfr. Bertelli 1964; Brown 2013, 55–93 e 127–134; Palmer 2014, 81–88; Sasso 2015, 103–104, 169–172 e 179–188; De Caro 2020. Quanto segue sintetizza i risultati delle loro indagini, cui rimando per i riferimenti testuali e altri studi critici.

150 Calgagnini 1544,43, 479, 499 e 605; la lettera dello stesso pubblicata in Paladini 2011, 30–31; Rodigino 1550, 308–309, 339–341, 360, 370, 495, 523, 646, 756, 785, 848, 871, 900 e 1079. Quest'ultimo menziona anche la critica epicurea della poesia (*infra*, 112–113). Sull'interpretazione degli dèi epicurei e del culto di Epicuro, cfr. *infra*, capp. 3.1 e 5.4.

151 Fidi 1972, 280 e 316.

rare il fegato dagli avvoltoi (3.984–993) e l'idea che è possibile amare una donna senza causa divina (4.1278–1279), o in generale i precetti di igiene sessuale di Epicuro, per consigliare un vitto moderato, l'astensione dai danni del coito e la pratica di un eros che genera un piacere divino.[152] La stessa strategia è adottata dallo Scandianese, che nella *Dialettica* e nella premessa al poema *La Fenice* apprezza le favole allegoriche tramite cui Lucrezio descrive sia le sorti ultraterrene dell'anima, sia la sua futura rinascita.[153] Questo riconoscimento suona paradossale, se si tiene in mente che lo scrittore critica *DRN* 1.304, che sancisce il principio che solo qualcosa di corporeo tocca ed è toccato da altri corpi. Scandianese lo applica, correttamente, al caso dell'anima,[154] da cui si dovrebbe dedurre la sua mortalità. Infine, il *Colloquium Heptaplomeres de Rerum Sublimium Arcanis Abdites* di Jean Bodin (1529–1596)[155] cita *DRN* 5.96–97, che riconosce la mortalità intrinseca del mondo, e *DRN* 2.73, che sosterrebbe che l'anima torna al cielo dopo essersi slegata dal corpo terreno. Simili versi aprono la possibilità persino all'epicureo di riconoscere che il mondo dipenda da Dio, altrimenti esso non sarebbe durato e sopravvissuto tanto a lungo nel tempo, così come di riconoscere che il suo «io» autentico è immortale e risiede nel cielo.

Un'altra tecnica di valutazione positiva consiste nel soprassedere sulle empie tesi degli epicurei e nell'approvare il contenuto della loro morale. Qui possiamo annoverare, in realtà, alcuni degli autori ostili già citati nella sottosezione precedente. Vettori approva l'edonismo epicureo per il suo rigore e la sua rettitudine, malgrado non abbia alcuna base scientifica – e rimprovera soprattutto Lucrezio di grossolani errori.[156] Nifo approva le tesi di Epicuro sui limiti dei desideri e cita *DRN* 2.646–647 per descrivere la pace di cui gode Dio.[157] Lutero loda Epicuro come uomo *magnus* e *doctus* per l'etica.[158] Melantone apprezza dottrine puntuali della morale epicurea. Rimandando allo studio di Paladini per una ricognizione completa, qui se menzionano alcune. Di Epicuro,

---

152 Cito l'opera dall'edizione di Musacchio 2018, 224, 415–416, 459, 681 e 695–697. Per approfondire, cfr. Totaro 1999; Prosperi 2004, 165–170; Piazzi 2011b, 103–104.

153 Scandianese 1555, 7–8; Scandianese 1563, 60. Il riferimento è alle favole di Sisifo, delle Danaidi o di altre figure mitiche che Lucrezio ricorda nel libro 3 del *De rerum natura* (*infra*, 243). Per la palingenesi, cfr. *infra*, 218–219.

154 Scandianese 1563, 46 e 91–92. Qui Prosperi 2020, 162, nota che lo Scandianese mostra gli stessi atteggiamenti «of any humanist of his age: a strict abidance to the current code that imposed immediate refutation of Epicureanism upon quoting Lucretius; a display of familiarity with the text restricted to innocuous bits of poetical reworking».

155 Kuntz 1975, 37 e 122.

156 Vettori 1609, 201–202, 224, 243, 264, 279–280, 507–508, 631, 639, 784–785 e 820.

157 Nifo 1546, 25a; Nifo 1614, 95–96.

158 Lutero 1883–1929, *Werke*, vol. 15, 631–632, e vol. 20, 72.

Melantone approva la dottrina dell'anticipazione e la sentenza conservata da Seneca, che chiama ricchezza la soddisfazione dei bisogni di natura (*Ep*. 27.9 = fr. 477 Us.) e usa per rispondere alla domanda di *Lc*. 16.11 (*Erat homo dives?*). Da Lucrezio, egli recupera la polemica contro eros e la critica alla vanità del desiderio di potere, simboleggiato in *DRN* 3.1011–1015 dal personaggio di Sisifo.[159] Il discorso epicureo sulle ricchezze viene apprezzato anche da Omero Talon (1510–1562), che in più cita i versi lucreziani sul tema.[160] Cardano apprezza l'etica di Epicuro e Lucrezio con un importante distinguo. Se, da un lato, l'epicureismo non può dar accesso alla vera beatitudine ottenuta *post mortem* in Dio,[161] dall'altro esso coglie la felicità mondana. Questa consiste nel piacere che deriva dall'ἀπάθεια o *indolentia* di corpo e anima, descritta nel *De utilitate ex adversis capienda* e difesa con molti principi epicurei.[162]

In questa sotto-sezione si inserisce bene anche Giusto Lipsio (1547–1606). Egli ricorda la teologia del *De rerum natura* anzitutto nel libro 2 dell'*Antiquarum lectionum commentarius* per spiegare un passo di Seneca (*Ben*. 4.19.2 = fr. 354 Us.), che attribuisce a Epicuro l'idea che gli dèi sono impotenti.[163] Filosoficamente pregnanti sono invece le occorrenze dei versi teologici lucreziani nelle opere più note di Lipsio, *i.e.* i trattati dedicati allo stoicismo. Nella *Manuductio ad stoicam philosophiam* ha luogo un'unica citazione di *DRN* 1.81–82, che ha valore positivo. Lucrezio si rivolge qui a Memmio per rassicurarlo che la dottrina epicurea non lo inizierà a idee rovinose, e Lipsio non fa che adattare la strategia verso il cristiano. Se questi studierà lo stoicismo, o in generale la filosofia, non dovrà temere la rovina, poiché anzi la filosofia era praticata dai Padri della Chiesa ed è ancor oggi utile a rinvigorire la fede.[164] Il trattato *Manuductio ad stoicam philosophiam* ricorda, infine, i versi di Lucrezio per confutarne gli errori. Lipsio attacca, nello specifico, l'idea che gli umani siano nati dalla terra e non da Dio, così come l'impossibilità per l'anima

159 Melanchthon 1834–1860, vol. 13, 124; vol. 19, 543–544, vol. 25, 28–29); Paladini 2011, 95–96, 104–105, 110–111, 132–133.

160 Questo autore resta tradizionale, invece, nella critica alla teologia dell'epicureismo, tanto che definisce *impius* il *De rerum natura*. Cfr. Talon 1550, 26, 36, 49 e 64; Talon 1583, spec. 8–19, 35–36, 208, 216, 227 e 883.

161 Cardano 1663, vol. 2, 223b, 308a, 343a, 356a, 414a–b, 467a–b, 474b e 528b; vol. 3, 328b, 661a e 701b.

162 Cardano 1663, vol. 2, 3, 15a, 24b–25b, 43b–44a, 57b–58a, 67a, 70b, 74b, 80b–83b, 88b–91b, 105b, 216b, 254b, 308a, 310a e 373a; vol. 3, 150a, 152a–b e 671a. L'autore non approva, però, il disimpegno epicureo (Cardano 1663, vol. 2, 54b e 465a). Con ἀπάθεια e *indolentia*, Cardano intende il piacere catastematico (*infra*, 255–257).

163 Lipsius 2001, vol. 1.1, 785.

164 Lipsius 2001, vol. 4.2, 627–630, spec. 627. Su Lipsius storico della filosofia, cfr. Isnardi Parente 1986.

di introdursi nel corpo dall'esterno, dunque di sopravvivere al futuro distacco da questi con la morte.[165]

Un estimatore di rilievo è Michel de Montaigne (1533–1592). Egli fu lettore attento del *De rerum natura*, come dimostrano i *marginalia* alla sua copia dell'edizione del poema a cura di Lambin.[166] Non è così un caso che i suoi *Essais* documentino un generale apprezzamento per la poetica e la poesia lucreziana, o riportino molte citazioni dei versi sulla paura della morte, sull'infinità e molteplicità dei mondi, sull'amore, sull'anima, sul linguaggio. Di Epicuro si apprezzano invece i buoni costumi e le massime morali che discutono, oltre che gli stessi temi di Lucrezio, anche la vita ritirata, l'importanza della filosofia, la ricchezza di natura, la sopportazione serena del dolore, la giustizia, l'amicizia, il calcolo dei piaceri. Questi precetti rendono la sua etica non meno integra della stoica (*Ess*. 2.11.748–754). Infine, Montaigne approva i versi lucreziani contro le superstizioni e l'inno a Venere.[167] Montaigne assume, però, un atteggiamento critico verso alcune istanze morali dell'epicureismo: la ricerca del piacere catastematico (*Ess*. 2.12.890), l'idea che il sapiente è felice persino tra i tormenti e non muta mai disposizione (*Ess*. 2.37.1406; 3.6.1668), il consiglio di vincere i disagi volgendo l'attenzione altrove (*Ess*. 3.4.1536), la lode della frugalità in ogni circostanza (*Ess*. 3.13.2058). Soprattutto è caustico verso la teologia di Epicuro, attaccata nell'apologia di Raiymond Sebond (= *Ess*. 2.12), insieme ai versi di Lucrezio che negano la provvidenza e paragonano il maestro a una divinità.[168] Il contenzioso non consiste, tuttavia, negli argomenti in sé, che anzi sono a volte usati per ridimensionare le pretese di chi, come gli stoici, son troppo sicuri dell'immortalità dell'anima e del provvidenzialismo (*Ess*. 2.12.944,

165 Cfr. Lipsius 2001, vol. 4.2, 981–982, che respingono l'argomento di *DRN* 3.670–672; 3.698–699; 3.738–739.

166 Cfr. qui il fondamentale volume di Screech 1998, 195–499.

167 Cfr. per i soli riferimenti a Epicuro i seguenti passi: *Ess*. 1.3.20, 1.14.104, 1.26.296, 1.33.396; 2.2.616, 2.2.650, 2.8.714, 2.11.762, 2.12.878, 2.12.936, 2.12.954–956, 2.12.1024, 2.16.1144–1146, 2.37.1412; 3.10.1876, 3.13.2058. Per l'apprezzamento delle osservazioni etiche e psicologiche di Lucrezio, su cui non mancano punte di occasionale dissenso, cfr. *e.g.* *Ess*. 1.19.134–136, 1.20.160, 1.39.430; 2.12.873, 2.12.896, 2.12.942–944, 2.12.1004, 2.20.1246. Per la critica alla superstizione, cfr. *Ess*. 1.19.134; 2.12.938, 2.12.948–950. Sugli altri temi, cfr. *infra*, capp. 2.4; 3.3; 3.4.3; 4.3; 4.5; 5.5. Per approfondire la complessa ricezione di Montaigne, cfr. infine almeno Fraisse 1962, 169–189; Kimmich 1992, 78–83; Bietenholz 2009, 161–164; Gigandet 2010; Greenblatt 2012, 246–255; Williams 2016; Mitsis 2018, 209–238.

168 Su questi punti torno *infra*, 177, 179, 219, 301. Per la polemica generale di Montaigne in materia teologica verso Epicuro e Lucrezio, cfr. Hendrick 1975, 461–464; Charpentier 2010; Legros 2010; Gigandet 2011, 91 e 95–98.

2.12.962). A indignare Montaigne è, piuttosto, la sicumera epistemica di Epicuro e di Lucrezio, umanamente impossibile da raggiungere su qualsiasi argomento.

Vale chiudere questa rassegna degli estimatori dell'atomismo epicureo con Giordano Bruno (1548–1600). In realtà, egli non cita sempre le parole di Epicuro e i versi del *doctus* Lucrezio, né è completamente convinto dalle loro idee. Bruno sostiene, in particolare, che un limite evidente degli epicurei è essersi fermati al principio materiale del reale; inoltre, perdura nel pregiudizio che essi abbandonino il mondo al caso, dal che segue che la loro teoria è incompleta.[169] Ma l'autore compie alcune riprese positive, a cominciare dal recupero della teoria dell'infinità dell'universo e dei mondi, la quale a sua volta garantisce il processo di eterna e inesauribile trasmutazione delle cose Qui, Bruno usa gli argomenti di Lucrezio (*DRN* 2.1040–1076), specialmente quello basato sull'esperimento mentale della freccia. Se un individuo si recasse alle presunte soglie estreme del cielo e tirasse con l'arco oltre i confini, si accorgerebbe che la freccia procede oltre, dunque che il limite non è un vero limite e che l'universo è appunto infinito.[170] Un altro recupero della dottrina fisica consiste in una peculiare rilettura della natura degli atomi. Forse influenzato da uno spunto del *De quatuor sectis* di Ficino, Bruno ricava da Lucrezio, nel *De magia naturalis* e nelle *Theses de magia*, l'idea che gli atomi siano un *corpus* spirituale, come dimostra il potere attivo dei corpuscoli dell'aria (*DRN* 1.271–276), elemento che altrove il poeta chiama peraltro *anima*.[171] Ma l'apprezzamento è attestato anche dal *De magia naturali*, dove si citano i versi lucreziani sugli dèi immuni da ira e favore (*DRN* 2.650–651) per confermare che Dio non è soggetto a vincoli, e dall'*incipit* dello *Spaccio de la bestia trionfante*, in cui si traduce l'inno a Venere per descrivere la presenza del divino in ogni fibra della natura. Infine, nel *De immenso*, Bruno si ispira ai versi di Lucrezio su Epicuro vincitore della *religio* nel suo elogio di Copernico e nella rappresentazione del gigante Encelado che sfida ogni autorità. Di nuovo, però, tale apprezzamento non lesina riserve. Il

169 Aquilecchia 1958, 278 e 687. L'epiteto *doctus* di Lucrezio figura nel *De triplici minimo et mensura* (= Bruno 1879–1891, vol. 1.3, 169). Per un'analisi della presenza ricorrente e più spesso implicita dell'atomismo, nonché per approfondire le considerazioni che seguono, rimando ad Hadzsith 1963, 279–282; Gambino–Longo 2004, 97–103, 164–177 e 217–219; Clericuzio 2005, 60–61; Del Prete 1998, 69, 76–79 e 92; Piazzi 2009, 99–101; Piazzi 2014.

170 *DRN* 1.968–983; Bruno 1879–1891, vol. 1.1, 227, 257 e 268; Aquilecchia 1958, 348, 361, 397, 411 e 531–533.

171 Bruno 1879–1891, vol. 3, 415 e 467; Aquilecchia 1958, 586. Bruno ricava l'identità anima-aria da *DRN* 5.235–239, spec. 236: *aurarumque leves animae calidique vapores*. Su Ficino, cfr. *supra*, cap. 1.2, sezione IV.

Lampas triginta statuarum cita *DRN* 2.650–651, ma adesso con l'intento di criticare proprio la conseguenza teologica dell'inattività del divino.[172]

VIII. Epicuro e Lucrezio, maestri di scienza – Quasi senza precedenti è lo sforzo di salvare la fisica epicurea, depurandola dagli elementi empi della loro dottrina, oppure semplicemente ignorando le ricadute pericolose. Prima del Cinquecento, un accenno era stato fatto da Guglielmo di Conches,[173] mentre qui essa trova dotti sostenitori, a cominciare dall'erudito Alessandro Alessandri (1461–1523). I suoi *Geniales dies* affermano che atomismo e creazionismo possano essere compatibili, se si ammette che gli atomi sono aggregati da Dio, e lodano la frugalità di Epicuro.[174]

Due scienziati di spicco sono Girolamo Fracastoro (1476 circa–1553) e Girolamo Mercuriale (1476–1553). Il primo ricorda Epicuro e Lucrezio solo due volte, una per alludere alla teoria degli effluvi e un'altra per qualificare il *De rerum natura* come un poema scientifico, ma la sua conoscenza del testo lucreziano è di certo molto più vasta. Da qui ricava almeno la nozione dei *semina* e l'eziologia del contagio.[175] Mercuriale è invece soprattutto noto per aver difeso il sapere medico-scientifico di Lucrezio dalle critiche che gli erano state rivolte dal già citato Vettori. Più nello specifico, la polemica verteva sul definire se il poeta epicureo avesse ben spiegato il contagio con la teoria esposta nel libro 6 del *De rerum natura*, a partire dalle *Historiae* di Tucidide (2.47–54). Mentre Vettori ritiene che non abbia svolto un lavoro soddisfacente e abbia difeso una filosofia empia, Mercuriale difende il genio e la scientificità di Lucrezio. Gli errori che rintracciamo nel poema sono solo apparenti e, quando in effetti incorrono in imprecisioni, sono spiegati come una deliberata concessione al linguaggio poetico. Mercuriale mantiene la sua opinione nelle ricerche successive e non si pronuncia sull'empietà di Lucrezio, in un caso anzi apprezza la sua negazione della credenza popolare dell'origine divina della sterilità (*DRN* 4.1233–1239).[176]

Meritano di essere ricordati anche gli scienziati italiani che tentano di conciliare aristotelismo ed epicureismo, o di correggere il primo tramite il *De rerum natura*, e che a volte apprezzano apertamente le ricadute morali del discorso

---

172 Bruno 1879–1891, vol. 1.1, 201–202 e 380–383; vol. 1.2, 1–3; vol. 3, 40 e 435. Sull'imitazione di Bruno del culto lucreziano di Epicuro, cfr. Piazzi 2014, 217–228.
173 *Supra*, 24.
174 Alessandri 1591, 138 e 167.
175 Fracastoro 1637, 14 e 351; Beretta 2003; Gambino Longo 2004, 208, 224–226, 236–237 e 271–273; Citti 2008, 133–135.
176 Mercuriale 1644, 152a. Per una ricostruzione più accurata e per le fonti, rimando a Ceccarelli 2011–2012, 117–135; Beretta 2015, 230–232; Ceccarelli 2017.

fisico epicureo. Francesco Vimercati (1512–1571) cita i versi teologici lucreziani che sensibilizzano a non aver terrore della presunta origine divina dei fenomeni e di ricercarne le cause naturali, nei commentari ai *Meteorologica* di Aristotele.[177] Francesco Piccolomini (1523–1607) loda la descrizione di Lucrezio dei processi psichici inferiori dell'anima e, nella *Universa philosophia de moribus*, apprezza i versi che parlano del carattere divino del piacere. Questo e altri apprezzamenti positivi non bastano, però, a far evitare al poeta epicureo la condanna di empietà. Piccolomini di certo respinge la tesi della corporeità/mortalità dell'intelletto e il *clinamen*, che rompe l'ordine delle cause creato da Dio.[178] Se vanno attribuiti a lui, inoltre, i libri dell'*Academicarum contemplationum* che sono di norma considerati del suo discepolo Tiepolo, lo scienziato avrebbe anche trovato disdicevole l'implicita lode del sesso nell'inno a Venere.[179] Francesco Patrizi (1529–1597) accoglie da Lucrezio la critica all'origine divina del calore intenso della fonte acquifera vicino al santuario di Ammone (*DRN* 6.848–852) e, senza menzionare il *De rerum natura*, ricorre all'atomismo per dimostrare che esiste il vuoto.[180] Infine, il maestro di Galilei, Francesco Buonamici (1533–1603), fa ampio uso del poema lucreziano nei dieci libri *De motu* e nei cinque *De alimento*. Limita però la citazione dei versi teologici all'inno a Venere,[181] che legge come un simbolo dell'impulso a propagare le specie.

Operò in Italia anche il medico e scienziato Estêvão Rodrigues de Castro (1559–1638), che difese l'ipotesi atomistica dalle critiche che Aristotele aveva dato a Democrito e Galeno a Epicuro. Molte delle sue riflessioni dei quattro libri del *De meteoris* fanno uso del *De rerum natura* per spiegare i fenomeni naturali e le cause della peste. La familiare accusa contro gli epicurei dell'anti-provvidenzialismo è menzionata ma glissata e, inoltre, l'autore ricorda i buoni costumi di Epicuro, i quali suggerirebbero che il suo atomismo non ha in sé mire negative.[182]

In area germanica, sono da ricordare i chimici Andreas Libavius (1550–1616) e Daniel Sennert (1572–1637). Entrambi tentano di sintetizzare atomismo e alchimia, senza aderire all'epicureismo. Libavius se ne tiene lontano nell'*Exercitatio de prognosticis cometarum*. Egli sostiene qui che bisogna trovare un giusto mezzo tra la

177 Cfr. *DRN* 6.379–386 e 6.575–577 in Vimercati 1565, 138 e 166. Rimando per gli approfondimenti a Gambino Longo 2004, 133–134; Ceccarelli 2013, 101–102.

178 Piccolomini 1595a 843, 644–646, 771, 787, 966–967; Piccolomini 1595b 106, 1604, 1811–1816. Sul *clinamen*, cfr. *infra*, cap. 3.4.2; sulla divinità del piacere, cfr. *infra*, 258–259.

179 [Tiepolo] 1576, 18. Sul problema attribuzionistico, cfr. Ceccarelli 2013, 164.

180 Patrizi 1569, 330; Gambino Longo 2004, 154–156; Clericuzio 2000, 59–60.

181 Buonamici 1591, 991; Buonamici 1603, 499. Per altri riferimenti lucreziani in questo scienziato, rimando a Gambino Longo 2004, 138–142.

182 de Castro 1621, 24b–39b, 96a, 185a–b e 196a–b. Sui buoni costumi di Epicuro, cfr. anche il *Pythagoras* (= de Castro 1651, 186).

superstizione, che interpreta ogni cometa come una profezia divina di sventura, e l'epicureismo, che vuole giustamente – come dice Lucrezio – eliminare la paurosa *religio* verso tale fenomeno (*DRN* 1.62–79; 1.102–115; 1.146–148; 1.926–932), ma erra nel negargli ogni carattere divinatorio e dunque la sua origine da Dio (*DRN* 1.44–49; 1.158–159). A livello etico, Libavius critica l'edonismo epicureo e scagiona Aristotele dall'accusa di avere la stessa idea di Epicuro sui piaceri. Sennert recupera, di contro, i versi lucreziani sugli atomi e sul contagio, mentre respinge la spontaneità naturale che cancella l'azione di Dio dalla natura e fa sì che i viventi si generino da sé dalla terra.[183]

Merita, infine, uno sguardo l'atomismo in Inghilterra,[184] che trasse impulso da due fonti. Da un lato, troviamo il circolo di scienziati che fecero capo a Henry Percy, conte di Northumberland. Tra i nomi che si possono fare per ricostruire la ricezione della teologia epicurea, quelli più rilevanti sono Thomas Harriot (1560–1621), accusato di empietà anche a causa del suo atomismo (che, per esempio, nega la possibilità per Dio di creare senza materia preesistente), e Nicholas Hill (1570–1610), il quale non cita mai né Epicuro né Lucrezio, ma attinge chiaramente all'atomismo, pur amalgamato all'alchimia e ad altri orientamenti di pensiero.[185] Dall'altro, l'Inghilterra trova una figura di eccezione in Francis Bacon (1561–1626).[186] Lucrezio ed Epicuro restano ancora gli atei per eccellenza, che abbandonano il mondo alla combinazione casuale degli atomi, pensano Dio antropomorfo (per quanto la tendenza ad attribuirgli la forma che si ritiene migliore è un errore comune a molte filosofie), negano l'azione divina nell'universo, mettendo al suo posto il moto ignobile del *clinamen*. La ragione che viene fornita è che gli epicurei sono stati troppo frettolosi nelle loro indagini fisiche, interessati come erano a cercare più la tranquillità e il piacere che la verità. Bacon ammette in positivo, tuttavia, che i due filosofi hanno bene polemizzato contro le opinioni comuni degli esseri umani e la religione cruenta, esemplificata dal sacrificio di Ifigenia. Loda inoltre come pia la pratica epicurea di partecipare al culto civico degli dèi.

---

183 Libavius 1596, 297–302, 350–355, 399–404; Libavius 1665 12, 15–16, 23, 54–55, 86–87; Sennert 1676, vol. 1, 19b, 41b, 116a–b e 150a–152b; vol. 2, 149b e 367b; vol. 3, 80a; vol. 4, 688b; vol. 5, 225a, 259b, 455a e 459b; vol. 6, 455a e 459b. Sui due chimici, cfr. Clericuzio 2000, 20–30; Clericuzio 2005, 217–218.

184 Sul tema è essenziale Kargon 1983. Cfr. anche Jones 1999, 232–239.

185 La fonte principale è Nathaniel Torporley, esecutore testamentario di Harriot. Per la documentazione, cfr. Jacquot 1952. Su Hill, cfr. invece Clericuzio 2000, 75–77.

186 Cfr. Martello 1980. Attingo alle opere complete di Bacon, a cura di Spedding *et al.* 1860–1864, vol. 2, 230, 236, 401–402; vol. 3, 16; vol. 6, 61, 278, 821–822; vol. 8, 448–449, 511; vol. 12, 90–91, 115 e 132–133; vol. 13, 24; vol. 14, 92–96.

IX. L'edonismo religioso di Erasmo, Bruno, Charron (e quello parziale di More, Giustiniani e Tasso) – La rassegna sul Cinquecento può concludersi con la sintesi dello sviluppo della linea minoritaria dell'edonismo religioso. Alcuni autori sono di certo ascrivibili a un'etica epicureo-cristiana, altri solo entro certi limiti.

Una prima figura è stata già citata durante l'analisi di Lutero: Erasmo da Rotterdam. Egli fu un attento lettore del *De rerum natura*, come è dimostrato dalle numerose allusioni anche puntuali del poema, per esempio quelli al sacrificio di Ifigenia e alla paura della morte.[187] D'altro canto, Erasmo non cita mai positivamente i versi teologici di Lucrezio, anzi muove una critica all'inno a Venere. Il potere di *Venus* non è sufficiente a instillare in uomini e donne il desiderio di unirsi per generare figli, se non intervenissero Follia e Oblio a far dimenticare le noie del parto / della vita familiare.[188] Come nel caso di Valla, forse il mancato ricorso al *De rerum natura* quale opera dottrinale dipende da un disinteresse verso la fisica che domina la quasi totalità del poema. E al pari del predecessore, Erasmo difende un edonismo cristiano ispirato alla morale epicurea.

La sua prima interpretazione cristiana dell'epicureismo risale al trattato in forma epistolare *De contemptu mundi*, pubblicato con qualche riluttanza nel 1521 (= *Op*. 5.1, 5.39–86). Erasmo sostiene qui che il cristiano disprezza il mondo con i suoi vizi per guadagnarsi in questa terra la pace che si ottiene con il ritiro nel monastero e per avere accesso al paradiso (56–73). Inoltre, egli sostiene che questo ritirarsi non è mortificante, bensì piacevole. Fin qui, Erasmo è in continuità con Eucherio di Lione, che decanta la piacevolezza della vita monacale.[189] La sua mossa ulteriore è aggiungere che la vita cristiana raggiunge esattamente quel piacere che Epicuro identifica nella sua etica e che prescrive la rinuncia ad alcuni beni mondani, o la sopportazione di dolori e disagi corporei per ottenere quelli più puri dell'anima (73–79). Se il cristianesimo è ritenuto duro e amaro dai detrattori, è solo perché questi non hanno assaporato il frumento di Cristo e si sono nutriti delle ghiande del mondo – altrimenti, essi avrebbero certo rinunciato a questo cibo agreste in favore del più raffinato alimento celeste.[190] Il discorso del *De contemptu mundi* è ripreso nel 1533 nell'ultimo dei *Colloquia*, dall'eloquente titolo *Epicureus*. Il testo ha per protagonista il personaggio dal nome parlante di Edonio, che cerca di convincere Spudeo – allusione scherzosa all'uomo integerrimo e onesto (σπουδαῖος) – che, se è vero che la felicità risiede nel piacere,

187 Per le presenze lucreziane, cfr. Bietenholz 2009, 117–118; Paladini 2011, 1–35.
188 *Op*. 4.3, 80; Duhl 2006, 72; Bietenholz 2009, 127–128.
189 Cfr. Migne 1844–1855, vol. 50, 710–726.
190 Cfr. 76. La rinuncia alle ghiande è forse una ripresa lucreziana (*DRN* 5.1416). Cfr. però i riferimenti citati da Carena 1999, 139.

grandi e veri epicurei sono i cristiani che vivono religiosamente.[191] Poiché la religione cristiana promette ai fedeli le gioie del paradiso, in cui non si avrà più angoscia e sofferenza, essa realizza in cielo il godimento che Epicuro promette sulla terra (513–514, 516–517). Contro i richiami di Spudeo, secondo cui i cristiani patiscono rinunce e subiscono molti mali, Edonio risponde che l'interlocutore resta in superficie. I cristiani vivono con allegrezza tali esperienze, perché sanno grazie alla fede che si trattano di prove che Dio amorevole riserva loro come cura per i loro peccati, che è necessario eliminare per accedere all'eternità beata. Così facendo, giungono anche ad avere nell'intimo già qui e ora quella serena letizia che risulterà completa in paradiso (514, 517, 519).

Questa prospettiva viene, forse, bonariamente criticata nell'*Utopia* del suo amico Thomas More (1478–1535). Il dialogo rappresenta Raphael Hythloday che presenta una versione cristiana dell'edonismo di Epicuro, assunto come ideale di vita dagli abitanti della città di Utopia. Gli utopiani non hanno proprietà privata, non praticano la politica, fanno un calcolo delle scelte e dei rifiuti per massimizzare i piaceri, che sono principio e fine della vita associata. Hythloday «cristianizza» inoltre il racconto, perché scrive che gli abitanti di Utopia attingono la morale dalla religione, credono nella provvidenza e nella vita dopo la morte, pensano che vivranno in un paradiso colmo di piaceri se si sarà vissuti con virtù.[192] Ciò tradisce un ironico rovesciamento di uno spunto tratto dai diari di Amerigo Vespucci, che parlano dell'epicureismo senza legge e religione degli aborigeni di America.[193] Ora, però, una recente ipotesi di Giulia Sissa vuole che More non esprima la sua opinione, bensì appunto quella del suo amico Erasmo. La studiosa basa la sua esegesi sul fatto che *Utopia* si conclude con una manifestazione di scetticismo verso il racconto e il fatto che altre sue opere non recuperano l'epicureismo, né l'utopismo di Hythloday.[194] A prescindere che ciò sia plausibile o no, ci troviamo comunque di fronte a un testo di grande impatto e che presenta la morale epicurea in chiave cristiana.

---

191 Cfr. 512 (*nulli magis sunt Epicurei quam Christiani pie viventes*) e 519 (*nulli verius sunt Epicurei, quam qui sancte pieque vivunt*). Sull'epicureismo di Erasmo, cfr. Delcourt/Derwa 1968, 129–133; Rabil 1972, 15–17 con la n. 45; Carena 1999, xxxvi–xxxviii; Gambino Longo 2007, 195–196; Bietenholz 2009, 109–140.

192 More 1963–1997, vol. 1, 62; vol. 3.2, 142 e 168; vol. 4, 161–179. Sull'etica epicurea degli utopiani, cfr. Surtz 1949; Delcourt/Derwa 1968, 123–129; Sissa 2012.

193 Cfr. More 1963–1997, xxxi e cvi–cvii. La testimonianza di Vespucci è in Canovai 1832, 62: «non vedemmo che facessino sacrificio alcuno, *nec etiam* non tenevano casa di orazione, onde la loro vita giudico essere epicurea».

194 More 1963–1997, vol 4, 161–179; Sissa 2012. Al di fuori di *Utopia*, Epicuro è solo menzionato rapidamente nella biografia di Pico della Mirandola e in alcune esercitazioni poetiche (More 1963–1997, vol. 1, 62; vol. 3.2, 142, 168).

Al pensiero di Erasmo sembra rifarsi anche Giordano Bruno, senza l'ironia di More. Egli presenta Epicuro come un eroe furioso nel *Sigillus sigillorum*, nel *De vinculis in generis* e nel *De gli eroici furori*.[195] Il filosofo possiede, infatti, una tempra morale che gli fa disprezzare le false glorie, le attrattive caduche, le bellezze convenzionali, le menzogne fraudolenti di questo mondo, ricavandone un'«eroica voluttà», o l'immunità da tutte le passioni miste a sofferenza. In questo, Epicuro assomiglia ai martiri del cristianesimo. Inoltre, Bruno si concentra sull'amore carnale o sessuale, che considera una malattia perché stringe gli amanti in un godimento misto a dolore e che li radica a una vita bestiale. Epicuro – o meglio, Lucrezio che contro tale passione rivolge una rappresentazione perfetta e il consiglio di vincerla gettando il seme genitale in corpi qualsiasi (*DRN* 4.1055–1079, 1086–1111) – trova, pertanto, nell'eroica voluttà del disprezzo del mondo, la beatitudine che i comuni mortali non ottengono perché vincolati a passioni troppo terrene.

Con qualche cautela in più, possiamo includere tra gli edonisti cristiani anche Pierre Charron (1541–1603). È vero che egli vede gli epicurei come atei che negano l'immortalità dell'anima e la provvidenza. Li considera anche filosofi che esercitarono la virtù in modo debole e a tratti inumani. Ciò non impedisce a Charron, però, di approvare nel *De la sagesse* i consigli di Epicuro di vivere nascosti per evitare le tentazioni del mondo, le sue osservazioni sulla giustizia e soprattutto il suo edonismo, riletto in chiave cristiana. Infatti, il filosofo identifica dei piaceri che la saggezza cerca di procurare nel pieno rispetto di Dio, della natura, della ragione.[196] In questo recupero della caratura morale dell'epicureismo, inoltre, Lucrezio assolve un ruolo importante. Charron cita i versi del poeta che criticano la paura della morte, le vane passioni, la ricerca spasmodica del potere (*DRN* 2.14–16; 3.57; 3.1059–1061; 5.959; 5.1126–1127). Quando legge, infine, le critiche di Lucrezio alle *religio* (*DRN* 1.83; 1.1012; 6.51–52), l'autore pensa che il poeta sta aprendo la strada al cristianesimo. Distrutte le superstizioni malvage e violente, infatti, resta campo libero alla religione cristiana che sprona il fedele al piacere della pace e della quiete.[197]

Si possono invece nutrire dubbi che il monaco eremita camaldolese Paolo Giustiniani (1476–1528) sia un edonista religioso, ispirato ai principi di Epicuro. Di certo egli ha una visione edonistica della religione, visto che nelle *Cogitationes quotidiane de amore Dei* afferma che sommo ed estremo piacere è amare la

195 Parafraso di seguito Bruno 1879–1891, vol. 2.2, 192, e vol. 3, 657, 676; Aquilecchia 1958, 1052–1054, 1065–1066, 1079 e 1083–1086.
196 Charron 1635, vol. 1.1, 29 e 187; vol. 1.2, 108–110; vol. 1.3, 161–167, spec. 161–162 e 166; vol. 2.1, 7, 34–41, 43, 108 e 371; vol. 2.2, 52, 57–59, 63, 70, 124 e 184.
197 Charron 1635, vol. 1.1, 52, 132 e 175; vol. 1.2, 51–67 (spec. 59 e 66) e 102; vol. 1.3, 63.

divinità.[198] Ma Epicuro non viene nominato a paragone con il cristiano. Peraltro, nella seconda redazione del trattato *Della vera felicità*, Giustiniani dice che il filosofo accolse le voluttà del corpo, non già quelle dell'animo rivolte all'*amor Dei*,[199] che è il punto invece ammesso nelle *Cogitationes*. Lo stesso discorso può valere per Lucrezio, o meglio per l'unica citazione lucreziana che troviamo nell'opera del monaco e che, per inciso, può attestare una sua conoscenza diretta del *De rerum natura*.[200] Giustiniani interpreta in senso cristiano il paragone degli stolti con bambini che hanno paura del buio: ne fa una descrizione dei tormenti dei peccatori che sono lontani dalla luce di Dio e sono avvolti dal timore della punizione divina. Se il suo edonismo religioso è dunque epicureo, lo è per un parziale rovesciamento e dissenso.

In ultimo, è curioso valutare il caso di Tasso, il quale annovera tra i suoi dialoghi anche *Il Gonzaga, overo del piacere onesto* del 1580, che ha come protagonista Agostino Nifo. Questi cita l'*incipit* dell'inno a Venere in una riflessione sulla natura ambigua del piacere. Poiché la *Venus* lucreziana accende di amore e quindi di godimento sia gli dèi che gli animali, Lucrezio affermerebbe, secondo Nifo/Tasso, che il godimento può essere un tramite tanto per una vita divina, quanto per quella bestiale. Il compito del cristiano consisterebbe nel cercare la prima, mediante l'attività della contemplazione di Dio e l'attività pubblica da cui discende il piacere dell'onore. Se Tasso avesse lasciato il dialogo in queste condizioni, lo si sarebbe potuto inserire a buon diritto tra gli epicurei cristiani – per quanto vada detto che, nel testo, Nifo non cita mai Epicuro con l'intenzione di stabilire un ponte tra epicureismo e cristianesimo.[201] Sennonché, forse spaventato dalle potenziali conseguenze di un eccessivo apprezzamento positivo della filosofia epicurea, tanto che si è parlato di un proposito di «auto-censura», egli riscrisse *Il Gonzaga* nel 1581, intitolandolo ora *Nifo, overo del piacere*. La versione conserva l'idea che vi siano due forme di piacere: una legata al moto dei sensi e imperfetto, l'altro perfetto e legato alla contemplazione intellettuale o alla ricerca degli onori, che divinizza il fruitore. Tuttavia, l'autorità antica che Nifo/Tasso cita non è più Lucrezio, ma Senofonte. La dot-

---

198 Massa 1967–2012, vol. 2, 154–159, spec. 154: *Si voluptas, que animo percipitur, sumum et extremum est hominis (in hac vita, loquor) bonum, quid aliut querimus quam Deum toto corde amare? Nulla maior repperiri voluptas potest, nulla excogitari suavitas quam illa, quam, Deum amando, hi sentiunt qui vere amant*.

199 Massa 1967–2012, vol. 3, 180.

200 Massa 1967–2012, vol. 2, 233. Si aggiunga che la conoscenza del *De rerum natura* da parte di Giustiniani è conferma dalla lettera che Gaspare Contarini manda al monaco il 30 maggio 1515 (Massa 1967–2012, vol. 1, 176: «Mandovi il lucretio [*sic*]».

201 Raimondi 1958, vol. 3, 277–296, spec. 285–288.

trina di Epicuro è apprezzata, invece, solo per aver saputo definire il primo tipo di piacere. Per il resto, essa è osteggiata come nemica del processo di divinizzazione, poiché i godimenti epicurei impediscono l'atto del pensiero. L'inno a Venere è spogliato di valore, infine, nel *Del poema eroico* del 1594, dove Tasso lo legge come un'invocazione per aprire un'opera poetica.[202] Questa analisi mostra che Tasso avrebbe potuto essere un epicureo cristiano, se avesse lasciato *Il Gonzaga* nella sua versione originaria, ma non lo fece.

1.3 I contemporanei di Gassendi

I. Il perdurare delle ostilità e l'affievolirsi dell'interpretazione poetica – La rassegna delle pagine precedenti sarebbe in sé sufficiente per mostrare quanto vivace fosse la ricezione di Epicuro e Lucrezio nei filosofi, letterati e scienziati anteriori a Gassendi, che non era sempre del tutto negativa. La linea maggioritaria tra i suoi contemporanei – che vanno dalla fine del Cinquecento e la prima metà del Seicento – rimane, in ogni caso, quella negativa. Epicuro e Lucrezio restano gli atei che vanno respinti o ignorati.

Al fine di dare un quadro sommario della ricezione negativa, si possono nominare alcuni tra gli autori illustri dell'epoca. Giovanni Kepler (1571–1630) è ostile all'ipotesi atomista e respinge le conseguenze empie che ne discenderebbero, concludendone che gli epicurei sono nemici della filosofia e campioni dell'ignoranza.[203] René Descartes (1596–1650) menziona cursoriamente gli epicurei solo per respingerli, per esempio dichiarando falso l'atomismo nella risposta alle quinte obiezioni di Gassendi e nel suo epistolario. L'unico caso in cui cita Lucrezio è in esergo alla sua giovanile licenza di diritto, dove *DRN* 1.927–928 è usato per dichiarare la novità della sua ricerca.[204] Francisco Suárez (1548–1617) cita solo l'etimologia della *superstitio* lucreziana di Isidoro e muove all'epicureismo le consuete accuse.[205] Herbert di Cherbury (1583–1648) cita tre volte Lucrezio nel

---

202 Rosini 1821–1832, vol. 12, 117; Raimondi 1958, vol. 2.1, 224–245, spec. 228–241. Il passo di Senofonte che Tasso ha in mente può essere *Symp.* 8.28–29, in cui si mostra che gli dèi amano (= provano piacere) più per l'anima o l'onore che per il corpo – ringrazio Francesca Pentassuglio per il suggerimento. Sul problema filologico e sull'auto-censura, rimando a Raimondi 1958, vol. 1, 18–23; Corsaro 2012.

203 Kepler 1938–2017, vol. 1, 276–278, 283 e 285–286; vol. 4, 68; vol. 5, 18; vol. 8, 240; vol. 14, 431.

204 *Disp.* 375b–376a; Belgioioso 2005, 426 e 2618; Belgioioso 2009, 1454.

205 Suárez 1856, vol. 1, 232; vol. 2, 1011; vol. 3, 531; vol. 4, 46; vol. 13, 468 e 554.

De religione Gentilium quale testimone del culto pagano della *Magna Mater* (2.621); inoltre, respinge la sua idea empia che il mondo non è stato creato da Dio e che non c'è un inferno in cui si sarà puniti per i peccati commessi, se non quello figurato che il malvagio si crea in terra per la coscienza del male compiuto (*DRN* 3.1018–1022).[206] Ugo Grozio (1583–1645) raccoglie nel *De fato* i testi epicurei sulla critica alla fatalità (*i.a. DRN* 5.1425–1429; 6.17–18) per dimostrare l'esistenza della libertà, sebbene se ne distanzi per conciliarla con l'esistenza della provvidenza e dei decreti divini, e critica la teologia epicurea in molte opere.[207] Marin Mersenne (1588–1648) qualifica sia Epicuro sia Lucrezio nelle *Quaestiones celeberrimae in Genesim* con il titolo di principi degli atei (*Atheorum princeps*), perché negano provvidenza e immortalità dell'anima.[208] Cesare Vanini (1585–1619) critica l'empietà di Epicuro e la lotta alla *religio* di Lucrezio, di cui però non cita mai il poema e che sintetizza con il verso *Primus in orbe deos fecit timor* di Stazio.[209]

Un fenomeno storico meritevole di essere registrato è l'affievolirsi della strategia di giustificare la lettura del *De rerum natura*, valorizzando la sua bellezza estetica e la sua utilità per interpretare altri poeti, che aveva invece avuto tanta fortuna soprattutto durante il Cinquecento. Essa sopravvive in Virginio Cesarini (1595–1624), che imitò Lucrezio nelle sue poesie e volle scrivere un commento al poema lucreziano,[210] in George Sandys (1578–1644), che usa la digressione dei grandi personaggi mitologici che scontano pene eterne nell'Ade (*DRN* 3.978–1002) per spiegare le *Metamorphoses* di Ovidio,[211] in Giovanni Ciampoli (1589–1643), che nella polemica contro l'anti-provvidenzialismo epicureo non disdegna di tradurre e riscrivere l'episodio della polemica lucreziana contro la *religio* (*DRN* 1.62–79) per farne un poema cristiano contro l'idolatria.[212]

Tuttavia, nell'epoca di Gassendi, sono realizzate traduzioni integrali del *De rerum natura*: quella inglese di Lucy Hutchinson (1620–1681) e quella francese di Michel de Marolles (1600–1681). L'una viene conclusa nel 1645, ma sarà resa pubblica in una lettera al conte di Anglesey solo nel 1675. L'impresa culturale di Hutchinson viene qui giusitificata asserendo che molti filosofi passati e presenti non esprimono pensieri meno atei di Epicuro e Lucrezio, eppure vengono letti e

---

206 de Cherbury 1700, 85, 116, 139, 276.

207 Grotius 1679 vol. 2, 113b, 526b, 627b, 630b–635b; vol. 3, 676b, 683b, 823b, 873a, 978a e 1051a; vol. 4, 6a–b, 64a–b, 196a, 422b, 425b, 438a–439b e 691b); Posthumus Meyjes 1988, 80 e 83.

208 Mersenne 1623, 29–32, 245, 251, 273–274, 355–362, 372, 391–392, 781, 885, 911, 1007, 1036, 1385, 1439–1441 e 1746.

209 Raimondi/Carparelli 2010, 364, 500–502, 535–573, 1362.

210 La sua morte prematura lo impedì. Cfr. Cesarini 1669, 69; Camerota 2008, 160–161.

211 Sandys 1632, 163–165, 512 e 528.

212 Parafraso di seguito Ciampoli 1676, *Prose*, 45–70 e 350–353; *Lettere*, 198.

persino tradotti; per il resto, la sua versione pare seguire un tacito proposito di «cristianizzare» il poema lucreziano.[213] Per converso, de Marolles continua a oscillare tra l’ostilità verso l’anti-provvidenzialismo/la negazione dell’immortalità dell’anima e l’ammirazione per alcuni contenuti pii del poema, utili a confutare le antiche superstizioni della metensomatosi e il culto egizio delle bestie.[214]

A metà strada tra la ricezione polemica e l’apprezzamento estetico, infine, è il caso di Tommaso Campanella (1568–1639). Egli dice che Lucrezio è stato «molto da me studiato e stimato», tanto che da giovane scrisse un (oggi perduto) *Philosophia Pythagorica carmine Lucretiano instaurata* e da adulto sia raccomanda di leggere il *De rerum natura*, sia imita il poema nelle sue poesie.[215] Sul piano fisico-teologico, tuttavia, Campanella si accoda alla tradizione che non riconosce nell’atomismo una dottrina seria. Già il suo *Del senso delle cose e della magia* del 1604[216] respinge la tesi che sono gli atomi insensibili e corporei a generare tutto aggregandosi a caso, obiettando che il fatto che le cose mostrano vita e perfezione dimostra che esiste un Dio che pervade la realtà con «virtù attiva, diffusiva e incorporea». Campanella mantiene l’opinione nelle sue poesie e la conserverà negli scritti successivi: *Philosophia sensibus demonstrata* (1591), l’*Ateismo trionfato* (1606–1607), i *Theologicorum libri*, composti nel periodo 1613–1624 ma mai pubblicati in vita, la *Metaphysica* (1623), il *Politici e cortigiani* (1627 circa), infine la *Philosophia realis* (1637).[217] Epicuro e Lucrezio filosofarono dimostrando pochezza d’ingegno.

II. Altre valutazioni positive della morale e l’apologetica di Epicuro – A fronte del perdurare delle accuse di empietà a Epicuro, il periodo rimane florido per l’apprezzamento positivo della sua etica. Come era accaduto nei secoli precedenti, le voci positive provengono anche dai detrattori.

Kepler ammira Epicuro come *exemplum* di moderazione e sopportazione del dolore.[218] Herbert di Cherbury approva i versi lucreziani che descrivono il

---

213 Su tutto ciò, cfr. Jones 1999, 241–243, 300–301; Barbour/Norbrook 2012, spec. liv–xci.
214 Cfr. de Marolles 1650, su cui Åkerman 1991, 74. Anni più tardi, nel 1659, de Marolles pubblica solo la traduzione, dove riconosce un debito verso Gassendi (*infra*, 94–95).
215 Cfr. Campanella 1637, 6; Campanella 1638, 108, 119–121 e 171; Ernst 2006, 76–78; la lettera n. 126 dell’ed. Ernst 2010, 423–425.
216 Ernst 2007, 7–8, 36, 71, spec. 8.
217 Cfr. *e.g.* Campanella 1637, 14–16, 345–347; Di Napoli 1967, vol. 1, 76; vol. 2, 106–108; vol. 3, 286; Amerio 1949–1973, lib. 1.1, 8–12, 60, 68, 84, 108, 216; lib. 1.2, 152, 161, 190; lib. 3, 52; lib. 7, 44–52, lib. 12, 216 e 242; lib. 14, 82; lib. 16, 26, 30 e 102; lib. 24, 12; lib. 25, 52; lib. 27, 26; lib. 29, 144 e 218; Ernst 2002, 148–149; Ernst 2004, vol. 1, 29, 39–40, 72, 77, 95, 181, 224–225 e 228; De Franco 1974, 768; Giancotti 2013, 99, 103, 207, 229, 236–237 e 259.
218 Kepler 1938–2017, vol. 18, 131.

rimorso della coscienza.[219] Grozio ricorre alle sentenze di Epicuro sulla morale e sulla giustizia, oltre che a molti luoghi *De rerum natura* sugli dèi e sulle leggi (1.21, 1.48; 5.490–491, 5.1148–1150, 5.1200–1201), per spiegare i testi biblici, la storia e l'essenza del diritto.[220] Mersenne dà l'assenso alla spiegazione della nascita della musica e la dottrina dell'anticipazione della divinità (a cui tuttavia nega validità, quando afferma la forma umana del divino).[221] Si possono aggiungere tra gli estimatori Pierre Du Moulin (1568–1658), che considera Epicuro maestro di sobrietà e coraggio; John Comenius (1592–1670)[222], che apprezza il piacere catastematico epicureo e cita la metafora lucreziana della sapienza che edifica *templa serena* (*DRN* 2.7–11) come un analogo pagano dei *Proverbia* di Salomone (9.1); François Feuardent (1539–1610) a cui non dispiace ricordare nella sua esegesi biblica la concezione di Epicuro della ricchezza come soddisfazione dei bisogni – esegesi, in realtà, già condotta da Melantone, ma alla cui documentazione viene aggiunto *DRN* 5.1118–1119.[223] Infine, Campanella ammette, a volte, che Lucrezio è costretto dalla verità a dir cose lodevoli e compatibili con la cristianità. La dottrine che egli annovera includono la tesi che il mondo è una *machina mundi*, quindi un artefatto costruito da qualcuno (= la divinità) che un giorno avrà fine; la nascita dei viventi dalla terra, che non ha nulla di empio se si suppone che la forza generatrice del terreno è infusa da Dio; infine, il consiglio del *Suave mari magno* che apre il libro 2 del poema.[224]

Caspar Schoppe (1576–1649) scrisse un commento al *De rerum natura*, sebbene perlopiù di carattere filologico. Rimandando allo studio di Paladini per una rassegna della sua ricezione dell'epicureismo, qui isolo le presenze positive negli *Elementa Philosophiae Stoicae moralis*, dotate di valore dottrinario.[225] Schoppe integra le riflessioni di Seneca sulla ricchezza come assenza di bisogni, richiamando la frugalità di Epicuro e *DRN* 5.1411–1419. Ricorre, inoltre, a *DRN* 3.307–313, dove si sancisce l'impossibilità di eliminare alcuni tratti caratteriali, per spiegare perché il saggio stoico impassibile prova qualcosa di simile alle passioni di paura e ira di fronte ai pericoli, o ai torti.

---

219 *DRN* 4.1135 in de Cherbury 1700, 266–267.

220 Grotius 1679 (vol. 1, 2b, 30a, 259a, 599b e 691b; vol. 2, 644b; vol. 3, 676b, 683b, 959a, 1051a); Grotius 1625, 406; Grotius 1868, 89 e 318.

221 Mersenne 1623, 32 e 240; Mersenne 1634, 114–115 e 157–158.

222 Comenius 1639, 37 e 241–242; Comenius 1665, 36, 145 e 525; Comenius 1667, 391; Comenius 1724, 201.

223 Du Moulin 1645, 101, 513, 546 e 568; Feuardent 1599, 506.

224 Cfr. i commentari ai poemi di Urbano VIII (= Formichetti 1983, 55); l'*Epilogo magno* (= Carmelo 1939, 501); la *Poetica* (= Campanella 1638, 510); i *Theologicorum libri* (= Amerio 1949–1973, lib. 3, 182).

225 Schoppe 1606, 63r–v, 69v, 76r–v e 108v; Paladini 2011, 203–219.

L'epoca di Gassendi è originale, tuttavia, per l'emergere di un filone interpretativo interessante, ossia la stesura di alcune apologie dell'alta levatura morale di Epicuro. Egli stesso ricorda (*Mor. Ep.* 7.224a–b; *Synt.* 2.685a) alcuni apologeti, i quali più spesso glissano sulle tradizionali accuse di empietà. Tra questi,[226] isolerei i nomi di Eric van de Putte, che pubblicò l'antologia *Epicurus sententiae aliquot aculeatae ex Seneca* [*sic*] quale appendice al *De Laconismo Syntagma* del 1609, e di André Arnaud, autore di un'apologia che attinge a Seneca e Diogene Laerzio per dimostrare che le critiche tradizionali mosse al filosofo sono calunnie.[227]

Altri apologeti non sono menzionati da Gassendi. Uno interessante è Francisco de Quevedo Villegas (1580–1645), autore di *Defiéndese Epicuro de las calumnias vulgares*. A differenza degli altri apologeti, egli ricorre anche a un luogo del *De rerum natura*: la citazione della morte esemplare di Epicuro, che aiuta lo stolto a combattere la paura di morire e scagiona gli epicurei dalla critica di mollezza o mancanza di virtù.[228] Inoltre, cerca di scagionare anche Lucrezio dall'accusa di empietà, sostenendo che i suoi errori teologici dipendono dall'esser nato prima del cristianesimo.[229]

L'apologia più inconsueta è la *Discolpa d'Epicuro* di Gauges de' Gozze. Se la sua sintesi della morale epicurea è giusta, la sua difesa della teologia del filosofo si basa su argomentazioni bizzarre. Egli sostiene che Epicuro non negò l'immortalità dell'anima, perché la sua vita e la sua dottrina «arguiscono tutto il contrario», né la provvidenza, e rimanda all'*Epistula ad Menoeceum* per la dimostrazione. Forse de' Gozze allude al § 124, dove si potrebbe forzatamente leggere un riferimento agli dèi come cause di beni, e al § 134, in cui si sancisce che la divinità non agisce in modo disordinato.[230]

III. Gli scienziati italiani-francesi e il circolo inglese di Cavendish, incluso Hobbes – Se la valutazione di Lucrezio su criteri di tipo estetico si affievolisce, quella che si fonda sul recupero dei condivisibili elementi scientifici del suo poema acquista invece nuova forza. Gli scienziati italiani favorevoli sono numerosi. Giovanni Faber (1574–1629) attinge a Lucrezio nel trattato *Animalia mexicana*, con l'intento di spiegare la condotta e la natura degli animali. Per neutralizzare la carica

---

226 Per una rassegna più ampia, rinvio a Tenenti 1960, 227–235.
227 Arnaud 1600, 169–190; Puteanus 1609, 79–83.
228 Rodríguez-Gallego 2010, 653. Sulle citazioni classiche di Quevedo, cfr. del Baño 2014. Ringrazio Valentina Nider per l'orientamento bibliografico.
229 Rodríguez-Gallego 2010, 677–681 e 700; Rey 2018, 496–500.
230 de' Gozze 1940, spec. 38–39 e 54; Tenenti 1960, 233–235; *infra*, 166 e 258.

empia del poema, cita nella lettera dedicatoria a Francesco Barberini *DRN* 2.1038–1039, *i.e.* versi che accendono il desiderio di conoscere la divina *machina mundi*, insieme con il precedente di Clemente di Alessandria, il quale, come abbiamo visto, asseriva negli *Stromata* di attingere a più filosofie, inclusa quella epicurea, per favorire la gnosi o conoscenza.[231]

Giovanni Crisostomo Magneno (1590–1679) scrive il *Democritus reviviscens* del 1646, che è un esempio di ricezione polemica di Epicuro e Lucrezio, ma non dell'atomismo. Come da titolo, il suo proposito è tornare all'ipotesi atomistica di Democrito, che conserva l'interventismo divino che causa pena o beneficio, stando almeno a Plinio (*HN* 2.14 = 68 A 76 DK, 27 D208 LM), ed è per molti aspetti superiore alla versione epicurea. Nella sesta esercitazione del libello sul tabacco, tuttavia, Magneno cita i versi di Lucrezio che individuano la causa della genesi della religione nelle visioni degli dèi che i primitivi avevano in sogno (*DRN* 5.1170–1174), notando un comportamento analogo nei popoli dell'India.[232]

Il medico Alsario della Croce (1632) scrisse un commentario verso per verso e oggi perduto del *De rerum natura*. Non possiamo sapere che cosa pensasse della teologia e dell'etica epicurea. È però lecito supporre che non le apprezzasse, stando ai trattati pubblicati. Alsario respinge la dietetica di Epicuro dei piaceri sessuali. Chiama invece Lucrezio un *atheus* che attacca la paura dell'inferno e la relativa sopravvivenza dell'anima dopo la morte. D'altro canto, la fisica atomistica viene apprezzata e così la polemica del *De rerum natura* contro le superstizioni, tra cui quella della credenza che l'Averno fosse la bocca dell'inferno (*DRN* 6.762–764).[233]

Ancora, Michelangelo Ricci scrive a Torricelli nel 1644, in difesa di Epicuro e Lucrezio come fisici. Il suo argomento è che non bisogna seguire l'opinione dei teologi, i quali ritengono che la scoperta del vuoto da parte degli atomisti incorre in una grave empietà: il vacuismo impedisce a Dio di entrare in contatto con le creature e il mondo che ordina con provvidenza. Infatti, non bisogna «meschiar subito le cose di Dio ne' ragionamenti naturali»,[234] ma distinguere il piano fisico dalla teologia.

Va considerato a parte il caso di Galileo Galilei (1564–1642). La sua ricezione dell'atomismo è improntata alla massima cautela. Galilei frequenta l'atomismo dalla giovinezza: la *Tractatio de caelo* prende in considerazione l'ipotesi di Democrito/Epicuro che il cielo sia fatto di atomi. Sebbene non citi mai Lucrezio, è probabile che la sua teoria dell'esistenza di particelle minime sia indizio

231 Faber 1628, 460–461, 575–576, 623, 689, 764 e 838; *supra*, 19–20.
232 Magneno 1618, 41 e 247; Magneno 1658, 81–82.
233 della Croce 1617, 470; della Croce 1631, 75–76; della Croce 1632, 168 e 243. Per approfondire l'attività di questo medico, cfr. Beretta 2008, 183–184.
234 Cito da Belloni 1975, 661.

di una conoscenza del poema. Tuttavia, nelle sue note in risposta alle accuse di simpatie epicuree mossegli da Orazio Grassi nel *Ratio ponderum librae et sibellae*, Galilei sostiene di non aver letto Epicuro e che le proprie indagini scientifiche non mirano a distruggere la provvidenza.[235] La presa di distanza strategica è evidente.

La Francia annovera, invece, Mersenne tra gli scienziati che accolgono qualche intuizione da Lucrezio: egli attinge a volte ai versi lucreziani per descrivere la natura.[236] È sicuro che abbia pesato qui non solo l'amicizia con Gassendi, ma anche lo stretto contatto epistolare con il medico Theodore Deschamps. Questi sposava l'atomismo e fu lettore del *De rerum natura*, tanto che loda Gassendi con i versi tramite cui Lucrezio divinizza Epicuro. Deschamps ammette per il resto, come Mersenne, che il poema ha detto effettivamente cose che fanno inorridire il cristiano, tra cui l'eternità degli atomi e la loro autonomia da Dio.[237] Un altro nome importante è Sébastien Basson (1537 circa–seconda metà del Seicento), che nei dodici libri della *Philosophiae naturalis adversus Aristotelem*[238] recupera l'intuizione atomistica, senza muoverle esplicitamente le consuete critiche di empietà.

L'Inghilterra ospita il circolo di Newcastle del marchese William Cavendish, in cui l'atomismo era studiato. Epicuro e Lucrezio sono però raramente citati. Kenelm Digby (1603–1665) li ricorda per corroborare l'idea che i corpi sono fatti di atomi e che solo qualcosa di corporeo tocca i corpi (*DRN* 1.304). Nega, per il resto, l'esistenza del vuoto e non sostiene che ogni cosa è un agglomerato atomico, tra cui l'intelletto. Lo argomenta nel trattato sull'immortalità dell'anima del 1644, che Gassendi consultò in traduzione latina.[239] Più radicale è Margareth Cavendish (1623–1673), moglie del sopraddetto William, che si distanzia chiaramente dagli atomisti antichi. Ella dice che l'atomismo descritto nei suoi *Poems and Fancies* del 1653 non è di Epicuro, bensì una sua trasfigurazione poetica. Nondimeno, può trattarsi di una presa di distanza prudente, visto che la sua concezione fisica è *de facto* una divulgazione dell'atomismo epicureo-lucreziano, salvo che per l'affermazione che il moto atomico ha origine divina.[240]

235 Attingo a Galilei 1929–1939, vol. 1, 55–63; vol. 6, 398 n. 36; vol. 6, 476 n. 133; Grassi 1626, 156, 173 e 188; Redondi 1983, 17, 71–74 e 243–244; Clericuzio 2000, 202–205; Clericuzio 2005, 218–219; Wilson 2008, 53–54; Camerota 2008.
236 Mersenne 1623, 217–218, 833, 1390.
237 Cfr. le lettere 957 e 1174, ed. de Waard 1955–1980. Sul rapporto tra Mersenne ed Epicuro, cfr. Beaulieu 2000, 42–43; sul suo atomismo cfr. Clericuzio 2005, 52–53.
238 Basson 1621.
239 Digby 1644; Clericuzio 2005, 81–85. Sui rapporti tra Gassendi e Digby, cfr. *infra*, 219.
240 Cavendish 1663, 38 («. . . though the Opinion of Atoms is as Old as from the Time of Epicurus, yet my Conceptions of their Figures, Creating and Disposing, are New, and my Own»); Cavendish 1671, 307 e 349.

Al circolo di Cavendish partecipava anche Thomas Hobbes (1588–1679), il quale ripone più interesse verso Lucrezio che verso Epicuro. Se il secondo è nominato occasionalmente quale fondatore della setta filosofica che porta il suo nome e come difensore della contingenza contro gli stoici, il primo è detto essere un filosofo della natura più che un poeta. Hobbes richiama pur senza approvarli i versi lucreziani sugli atomi e sul vuoto. Apprezza inoltre il motivo del *Suave mari magno* di *DRN* 2.1–10, che interpreta come un godere dall'alto delle disgrazie altrui. È infine interessante segnalare il quasi totale silenzio di Hobbes sulla teologia epicurea. I suoi richiami sono solo due: la presentazione della concezione degli dèi quieti quale unica eccezione pagana alla prospettiva condivisa di una divinità attiva, e la citazione dei versi che paragonano gli stolti afflitti da vane paure a bambini terrorizzati dal buio (*DRN* 3.54–57). Essi sono riportati in esergo al trattato *An Historical Narration concerning Heresy* e potrebbero alludere alla capacità del *De rerum natura* di distruggere le false superstizioni.[241]

IV. Il libertinismo – La ricezione dell'epicureismo nei filosofi libertini è più controversa da valutare, perché non è mai esplicita. Questi pensatori adottano, infatti, la pratica della dissimulazione: a parole respingono le tesi empie di Epicuro e Lucrezio, nei fatti le approvano.[242] Senza presumere di poter esaurire l'interpretazione libertina dell'epicureismo, qui esamino il modo in cui i libertini vicini a Gassendi si confrontano con gli atomisti, a cominciare da due suoi amici della *Tétrade*.

François La Mothe Le Vayer (1588–1672) discute l'epicureismo in più opere, come ha mostrato un recente volume di Roche.[243] Il suo confronto più diretto ed esplicito avviene, però, nei *Cinq autres dialogues faits a l'imitation des anciens*, scritti dietro lo pseudonimo di Orazio Tubero, e nell'opuscolo *De la vertu des payens*. La strategia complessiva consiste nel dimostrare *i.a.* che Epicuro – il più libertino dei filosofi pagani – ha negato la provvidenza e l'immortalità dell'anima in conformità alla sua libertà di pensiero, non per perversione morale, come dimostra il fatto che il suo pensiero etico soffre sì di alcune debolezze (per esempio, erra nel mostrare che il piacere sia il bene confrontandosi con la condotta delle bestie), ma molte sue sentenze aiutano a viver bene/in salute e a distruggere le false superstizioni. La lotta di Lucrezio contro la *religio* è citata con lo stesso proposito, ma si apprezza anche il suo consiglio di rimediare al tormento d'amore

241 Cfr. Hobbes 1839–1945, vol. 1, 416–419; vol. 4, 182, 385, 387–388 e 445; vol. 6, 98; Jacquot/Jones 1973, 319 e 425; e l'epistolario (= Malcolm 1994, vol. 1, 445–446). Sui rapporti di Hobbes con l'epicureismo, rinvio a Pacchi 2007; Springborg 2016.
242 Cfr. *supra*, 1.
243 Roche 2020.

con la promiscuità sessuale e guardando ai difetti delle amanti.[244] La simpatia per le tesi epicuree è evidente e, grazie alla dissimulazione, le espone senza dare l'impressione di abbracciarle con sicurezza.

Gabriel Naudé (1600–1653) ritiene, in negativo, che Epicuro non abbia dimostrato cosa sia la libertà e ne deride la visione degli dèi antropomorfi, dotati di corporeità sottile. Accosta, inoltre, Lucrezio a Plinio (*HN* 2.27) e ad Alano di Lilla per il loro errore di negare la reggenza della divinità sulla natura, attribuendo però per errore al poeta epicureo versi che si trovano nelle satire di Giovenale (13.87–88).[245] In positivo, Naudé approva la polemica lucreziana contro la credenza in spiriti e demoni, che fanno tremare di paura e commettere azioni empie per l'ignoranza delle vere cause di queste apparizioni.[246] Quanto all'inno a Venere, Naudé lo considera una preghiera a Dio per il suo amore verso l'umanità e per il suo potere di muovere le specie viventi a unirsi per propagare la specie.[247]

Se è plausibile l'ipotesi di Gianluca Mori che l'autore del *Theophrastrus redivivus* sia Guy Patin (1601–1672), il quale nelle opere pubbliche non va oltre un accenno alla polemica lucreziana contro i crimini perpetrati dalla religione,[248] ne seguirà che questo intimo amico di Gassendi era un buon conoscitore di Epicuro e del *De rerum natura*. Vedremo in seguito,[249] infatti, che questo testo cita l'uno e l'altro per smentire la credenza nella conoscibilità degli dèi e nella naturalità della religione, per provare che le imperfezioni del mondo sono un segno che questo che non è stato fatto per noi, per dubitare dell'anima immortale, per approvare il *clinamen* e per considerare gli atti cultuali un insieme di superstizioni cruente.

Uscendo dalla cerchia degli amici di Gassendi, possiamo includere tra i libertini anche Claude Guillermet de Beauregard (1590 circa–1663).[250] Egli scrive, nel 1643, il dialogo *Circulus Pisanus*, dove il personaggio di Aristeo non solo difende l'atomismo e ridimensiona la fisica aristotelica, ma attraverso alcune citazioni mi-

244 La Mothe Le Vayer 1604, 52–54, 80 e 126; La Mothe Le Vayer 1606, 57, 87, 104–105, 117, 119, 138, 145, 151, 156–157, 174 e 244; La Mothe Le Vayer 1670, 26–27 e 69; La Mothe Le Vayer 1970 (vol. 1.1, 162 e 260; vol. 2.1, 122; vol. 2.2, 41, 164, 207, 212, 236, 352, 386–387, 469–470; vol. 3.1, 403–405, 469–470; vol. 3.2, 77–78 e 414; vol. 4.1, 124–125, 176–177; vol. 5.1, 277–284; vol. 5.2, 56–57, 109, 164–165, 183 e 338–339; vol. 6.1, 175 e 417–418; vol. 6.2, 111, 162, 338, 341 e 372; vol. 7.1, 53–55, 60 e 64; vol. 7.2, 199).

245 Naudé 1625, 90; Naudé 1647, 187, 274, 280; Naudé 1650, 348. La lettura naudeana di Alano di Lilla è però una sovra-interpretazione (cfr. *supra*, 26).

246 Naudé 1625, 243 e 295–297; Naudé 1673, 394 e 583.

247 Cfr. *DRN* 1.4–5 e 1.29–30 in Naudé 1637, 292; Naudé 1650, 716.

248 Cfr. le epistole 334, 396, 403, 428 in Capron 2019; Mori 2021.

249 *Infra*, 128–129, 131, 134, 176, 225, 242, 255, 265–266, 269, 271, 277, 289.

250 Spini 1983, 330–334. Attingo di seguito a de Beauregard 1661, 128–129, 135–136, 165–168, 178–188, 419–426, 636–637 e 719.

rate da Epicuro (di cui apprezza la morale) e da Lucrezio sostiene alcune posizioni pericolose. Sono apprezzati, nel caso dei versi lucreziani, quelli che criticano la paura dell'Ade e sollevano dubbi sull'immortalità dell'anima/sul creazionismo divino, con un'ipotetica accettazione della genesi spontanea dei viventi dalla terra (*DRN* 2.1150–1151; 3.37–40; 3.607–614; 5.174; 5.808).

Coevo a Gassendi è, infine, Cyrano de Bergerac (1619–1655), il quale traspone in chiave umoristica alcune interpretazioni epicureo-lucreziane che il filosofo proponeva in modo cauto, o come ipotesi. I romanzi *Les États et Empires de la Lune* e *Les États et Empires du Soleil* presentano l'esistenza di infiniti mondi abitati da umani. D'altro canto, i due testi si differenziano per la spiegazione teologica. Se il primo romanzo si chiude con l'incontro con il personaggio di Domingo Gonsales, il quale sostiene che l'infinità fu creata dagli atomi, il secondo termina con il dialogo con Descartes, che sostiene che le particelle atomiche sono lo strumento di Dio. Cyrano sembra dichiarare in una lettera una sospensione del giudizio sulle due letture, ma con una predilezione discreta per la prima. L'interpretazione teologica è vantaggiosa ma assurda, quella materialista pericolosa, ma plausibile. Sul piano morale, infine, Cyrano echeggia idee epicuree o esplicitamente, per esempio la massima di Epicuro che l'ingiusto non è sicuro di poter sfuggire alla colpa e il *clinamen* di Lucrezio, o implicitamente, quando sostiene che la morte non è da temere.[251]

V. L'edonismo cristiano di Schoppe/Culverwell e i dubbi di Campanella – L'epoca di Gassendi vede continuare l'esegesi dell'edonismo cristiano, o la giustificazione dei principi morali dell'epicureismo tramite il cristianesimo. Il filosofo stesso può essere ricondotto, a mio avviso, in tale filone,[252] ma possiamo aggiungere due suoi contemporanei, già in parte analizzati.

Il primo è Kaspar Schoppe. Oltre a valutare positivamente la morale epicurea, egli cerca di metterla in accordo con lo stoicismo e il cristianesimo in due modi. Da un lato, Schoppe argomenta che i piaceri che gli epicurei lodano sono legato alla virtù e al contatto con il divino, il che è appunto quanto dicono stoici e cristiani. Dall'altro lato, la condizione che hanno gli dèi non può che essere la piacevolezza – e Schoppe si spinge persino oltre nel *Collyrium regium* del 1611, sostenendo che la vita di santi e angeli presso Dio è identica a quella delle divinità che Lucrezio descrive in *DRN* 1.44–49, *i.e.* priva di lacune e mancanze.[253] La posizione dell'autore è dunque sincretista: egli è uno stoico cristiano con forti simpatie epicuree.

251 Erba/Alcover 2000–2001, vol. 1, 7, 22–24, 57–59, 123–129, 312–314, 492, 498, 516–518 e 523; vol. 2, 403. Sulla figura di Cyrano, cfr. in particolare Darmon 1998; Moreau 2007, 166–181 e 195–201. Sul tema dell'infinita dei mondi abitati, cfr. *infra*, cap. 3.4.1.
252 *Infra*, cap. 5.
253 Schoppe 1606, 84v–93r; 1611, 31–33.

Un secondo edonista cristiano è Nathaniel Culverwell (1619–1655). Tra il 1645 e il 1646, l'autore presenta una serie di conferenze, che confluiranno nel trattato *An Elegant and Learned Discourse of the Light of Nature* del 1652. La prolusione che più ci interessa in tal sede è *The Light of Reason is a Pleasant Light*, in cui si sostiene che l'obbedienza alla legge naturale, che concorda sia con le Sacre Scritture che con la razionalità filosofica, procura il piacere superiore di cui parlavano Epicuro e Lucrezio. I due sostennero, infatti, la tesi che il piacere è il fine di una vita divina, come si legge in *DRN* 2.172 (*Dux vitae dia voluptas*). Culverwell aggiunge, però, che essi hanno seguito in maniera pessima questo degno proposito, dando una preferenza ai godimenti lascivi del corpo, i quali sono destinati a morire e a lasciare un retrogusto amaro. Lo stesso Lucrezio è prova del fondo disgustoso che si sedimenta nel calice del dolce vino dell'epicureismo. Culverwell dà credito alla leggenda del suo suicidio per aver bevuto un filtro d'amore e la interpreta come un chiaro segnale della punizione che Dio ha provvidenzialmente fatto gravare su questo uomo empio. Dal *De rerum natura* in sé, invece, vengono citati *DRN* 4.627 e 4.1114, in cui Lucrezio esalterebbe i godimenti del cibo e del sesso. Per un altro verso, tuttavia, Culverwell approva Epicuro quando si esprime in termini razionali e virtuosi, perché in simili frangenti coglie che la vera piacevolezza risiede nelle esperienze della mente. Tale piacere intellettuale è la ricompensa dell'obbedienza e della conoscenza della legge naturale istituita da Dio, il quale a sua volta gode della provvidenza e della creazione.[254] Si può così parlare di un epicureismo cristiano di Culverwell: uno che approfondisce il filone intellettualista che, a detta dell'autore, costituisce la direzione etica meno esplorata dagli epicurei.

Può giovare chiudere questa rassegna sottolineando che l'importanza di questa linea di pensiero edonistico-cristiano era nota Campanella, tanto che si confronta con essa nei libri 3–4 dei *Theologicorum*.[255] Egli cita l'inno a Venere di Lucrezio per concedere che, in effetti, il piacere sopraggiunge alla conquista della beatitudine in Dio, *i.e.* del bene oggettivo. Ma al contempo, dubita che questo voglia dire che la vita buona coincide con la piacevole. Il piacere è solo l'effetto del contatto con Dio, che resta il bene supremo.

254 Cfr. Greene/MacCallum 2001, 28, 32, 48–51, 62, 171–183, ma spec. 174–175 e 181–182, dove hanno luogo le citazioni lucreziane.

255 I *Theologicorum libri* (= Amerio 1949–1973, lib. 3, 182; lib. 4, 100; lib. 7.1, 68–70).

1.4 Cenni di *Nachleben*

I. Il perdurare della critica – Dopo la pubblicazione nel 1649 delle *Animadversiones* di Gassendi e la morte del filosofo nel 1658, il quadro in parte muta a favore di Epicuro e Lucrezio. Tuttavia, le voci critiche continuano ad essere preponderanti.

Al fine di evitare di soffermarmi troppo oltre sulla ricezione negativa, ormai chiara al lettore, mi limito a fare i nomi di due autori importanti: Gottfried Wilhelm von Leibniz (1646–1716) e Nicolas Malebranche (1638–1715). Il primo legge il *De rerum natura* e ne studia la fisica, ma non lesina il dissenso, come attesta la lettera a Sophie Charlotte e John Toland del 1702.[256] Inoltre, Leibniz trova insufficiente sia l'atomismo in sé, perché non spiega l'ordine della natura e la libertà umana, sia la teologia epicurea, che dice cose disdicevoli su Dio e gli nega persino lo statuto di persona, sia l'edonismo epicureo, che spinge a una vita indolente e cancella la speranza di una vita beata dopo morti. Da questo punto di vista, è interessante la ricezione del motivo del *Suave mari magno* di *DRN* 2.1–4: componimento che qualifica come immorale, perché è interpretato come un godere delle disgrazie altrui.[257]

Quanto a Malebranche, il suo confronto con l'epicureismo si svolge soprattutto nella *Recherche de la vérité*.[258] Egli cita *DRN* 4.822–832, rivolgendo a Epicuro e Lucrezio la tradizionale accusa di abbandonare il mondo al caso, insieme alla consueta risposta che solo un Dio ordinatore può rendere ragione dei fenomeni. Malebranche esamina nel testo anche la morale epicurea. Pur ammettendo che Epicuro ha pronunciato utili massime morali, la sua concezione del piacere non può rappresentare il bene, persino nella forma più nobile del riconoscimento di un godimento spirituale. Malebranche ritiene che quest'ultimo possa essere dato non dalla filosofia mondana, ma da quella di Cristo e dal suo esempio sovrannaturale.

Detto questo, dopo Gassendi continuano a sopravvivere, oltre alla linea polemica, anche le altre macro-interpretazioni che si sono finora intraviste: la poetica, la morale, la scientifica, la libertina, l'edonistico-cristiana. Le espongo sommariamente di seguito.

---

256 Leibniz 1970–2016, vol. 1.9, 248; vol. 1.21, 717–725, spec. 718; vol. 6.2, 161; Leibniz 1989, vol. 5, 10 e 430.

257 Leibniz 1970–2016, vol. 1.6, 108; vol. 2.1, 111 e 500; vol. 6.1, 489–493; vol. 6.2, 440–441; vol. 6.3, 592; vol. 6.6, 201, 208, 436 e 462; Leibniz 1989, vol. 1, 251–253, 353–354 e 441–442; vol. 2.1, 84, 138, 158 e 170; vol. 2.2, 132 e 189; vol. 5, 47. Per approfondire, cfr. Camposampiero 2020.

258 Cfr. Malebranche 1962–1964, vol. 1, 173–174, 209–210 e 349; vol. 2, 157, 161 e 164.

II. La bellezza del poema di Lucrezio – L'impatto del lavoro di Gassendi contribuisce allo sviluppo della pratica di tradurre il *De rerum natura* nella lingue moderne. John Evelyn (1620–1706) stampa nel 1656 una traduzione inglese del libro 1 del *De rerum natura*, in cui si difende l'atomismo e la morale epicurea, ma non la teologia: del resto, sono criticate le tesi della materialità degli dèi e l'impossibilità della creazione dal nulla.[259] Anche Jacques Parrain Des Coutures (1645–1702) viene spinto da Gassendi a diventare traduttore del poema. Nel 1685, egli pubblica una traduzione francese con latino a fronte di tutto il testo che corregge e migliora la versione precedente di Michel de Marolles.[260]

Altri due traduttori simpatizzanti dell'epicureismo sono Thomas Creech (1659–1700) e John Dryden (1631–1700). Il primo traduce e commenta i versi lucreziani per mostrare l'utilità di alcuni suoi precetti: chi sarà saldo nella sua fede cristiana saprà distinguere ciò che essi hanno di buono ed evitare quanto è empio/cattivo.[261] L'interesse di Dryden per l'epicureismo è, invece, di natura etica. Le parti scelte delle sue traduzioni consistono, infatti, nei proemi dei libri 1–2, nei finali dei libri 3 (= la diatriba contro la paura della morte) e 4 (= la critica all'eros), nella fosca descrizione dei mali che colpiscono il bambino umano appena nato (5.222–234). Alcune riserve sono rivolte al *Suave mari magno* (= 2.1–4), letto come una gioia maligna per le disgrazie altrui, mentre la teologia viene riscattata in due modi. Da un lato, Dryden riconosce che il poeta ha difeso con sincerità e vigore una dottrina falsa; dall'altro lato, la concezione degli dèi tranquilli può risultare in parte condivisibile, se si pensa che un tale modello divino invita a coltivare una «private virtue», fuori dalla pompa e dalla vanità del mondo.[262]

In Italia è da ricordare Alessandro Marchetti (1633–1714). Da un lato, egli lavorò dal 1664 alla traduzione del *De rerum natura*, la quale ebbe però circolazione solo clandestina; dall'altro, tenne una serie di lezioni improntate ai principi lucreziani, tra cui quello molto pericoloso sul piano teologico del *nihil ex nihilo*. Ciò generò la reazione violenta di Giovanni Maffei, a cui Marchetti rispose con una serie di lettere aperte. Quella a Bernardo Trevisano si pronuncia sul principio del *nihil ex nihilo*, la cui carica evervisa è attenuata replicando che è ristretto «alle pure forze naturali» e non nega l'atto creatore dal nulla di Dio.[263]

259 Cfr. Evelyn 1656, 103–109, 122–126 e 168–174, per le critiche a Lucrezio.
260 Des Coutures 1685a.
261 Creech 1714.
262 Dryden 1808, vol. 4, 225; vol. 5, 180–183; vol. 10, 37 e 380; vol. 12, 271–278 e 311–337; vol. 13, 9 e 351; vol. 14, 7 e 198–199; vol. 17, 6; vol. 18, 92–93. Per approfondire, cfr. Austin 1968.
263 Marchetti 1711, 17; Saccenti 1966; Galvagno 1974; Beretta 2008, 199–204.

Continua anche la strategia di criticare Lucrezio nel contenuto, ma di seguirlo nella forma. Ne è un esempio Thomas Tenison (1636–1715). Egli attacca la teologia e la morale epicurea, in particolare critica la (presunta) tesi lucreziana che non esiste una giustizia e che gli esseri umani sono, sin dall'originario stato di natura, mossi da istinti egoistici. In tal senso, Epicuro e Lucrezio vengono equiparati a Hobbes.[264] D'altro canto, una lettera inviata da Thomas Browne al figlio nel 1676[265] ci informa che Tenison scrisse «a good poem» in stile lucreziano *contra huius saeculi Lucretianos*, ribadendo la provvidenza e saggezza di Dio. Qualcosa di simile si verifica in Henry More (1614–1687), la cui polemica contro l'anti-provvidenzialismo e la negazione dell'immortalità dell'anima non impedisce di apprezzare il *De rerum natura* in quanto opera di poesia. More cita, infatti, i versi in lode della poesia (1.926–927) in esergo alla raccolta dei *Philosophical poems* del 1647 e loda la bellezza dei versi che descrivono la condizione tragica del bambino abbandonato ai flutti pericolosi dell'esistenza (*DRN* 5.222–234), o le sedi quiete degli dèi (*DRN* 3.18–24).[266]

La figura più importante che può essere inclusa in questa linea esegetica è, però, Anthony Ashley Cooper di Shaftesbury (1671–1713).[267] Egli ama Lucrezio come poeta e dice che questi è spesso catturato da un entusiasmo «panico», ossia da un impeto che lo porta ad avere visioni poetiche stupende e divine, le quali conducono, a loro volta, a distruggere la falsa ed empia teologia epicurea. Un esempio di slancio visionario è l'inno a Venere, che fa percepire l'esistenza di una divinità saggia e attiva, dunque ridimensiona la lotta lucreziana contro la *religio* e la credenza negli dèi inattivi. Un secondo caso è l'entusiasmo «panico» verso Epicuro che rivela i segreti della natura (*DRN* 3.9–10). Così facendo, Lucrezio trasfigura in modo poetico la morale epicurea che, per Shaftesbury, è una deludente forma di edonismo che induce a vivere nell'inerzia e nella pigrizia.

III. L'apologia della morale – Sull'esempio di Gassendi, prosegue anche la realizzazione di opere apologetiche dell'epicureismo. Qui troviamo il già citato Des Coutures. Nello stesso anno di pubblicazione della traduzione integrale del *De rerum natura*, egli fa uscire una *Morale d'Épicure*.[268] Il testo traduce le dottrine, le epistole e le massime epicuree riportate nel libro 10 di Diogene Laerzio, facendo seguire riflessioni che dimostrano che gli errori di Epicuro in fisica e teologia non

264 Tenison 1670, 5, 27, 46–47 e 132–133; Tenison 1695, 7–8.
265 Browne 1852, 442.
266 More 1651, 175; More 1668, 181–232; Grosart 1848, 5, 43 (poesia 6), 57 (poesia 4).
267 Attingo per quanto segue a Shaftesbury 1981–2011, vol. 1.1, 366 e 370; vol. 1.2, 56 e 94; vol. 1.3, 88; vol. 2.1, 86, 92,114, 140–141, 264; vol. 2.2, 224; vol. 2.4, 265; vol. 2.6, 96–97, 123–126, 199–200 e 235.
268 Des Coutures 1685b, spec. 166–170, 207–211, 233–239, 265–268 e 293–295.

precludono un recupero dei suoi principi etici. Des Coutures ricorre qui spesso anche agli argomenti di Lucrezio, in particolare quelli che spiegano come gestire le ricchezze e i desideri, che riconoscono l'esistenza del divino, che confutano il fato stoico e dunque tutelano la libertà. La prova che non si tratti di un'esercitazione retorica è che nel 1687 l'autore pubblica *La Morale universelle*,[269] in cui il contributo di Epicuro è recuperato in un contesto teorico più ampio.

Anche Jean François Sarasin (1604–1655) dichiara la sua ammirazione per Gassendi e, sulla sua scia, redige il *Dialogue sur la question s'il faut qu'un jeune homme soit amoureux* e un'*Apologie d'Épicure*. Epicuro è difeso per la sua dirittura morale e il suo alto senso di giustizia. L'*Apologie* si avvale in più di Lucrezio: Sarasin cita *DRN* 2.11–16 e 3.978–1002 (= l'allegoria dell'inferno in questa vita) per descrivere i mali che discendono dalle disordinate passioni, che l'epicureismo può invece curare.[270]

Un altro apologeta è Pierre Petit (1617–1687). Sodale di Naudé e seguace di Gassendi, egli fa spesso riferimento a Epicuro/Lucrezio, di cui difende non la teologia e la fisica del *clinamen*, ma alcuni consigli morali. Petit approva la polemica contro la *religio*, la divinazione e gli ipocriti che, a parole, dicono di non temere la morte, mentre nei fatti ne sono terrorizzati (*DRN* 5.222–227). Interessante anche l'uso storico dei versi lucreziani: egli cita alcuni versi del sacrificio di Ifigenia per mostrare un analogo antico dei riti cruenti dei cannibali contemporanei.[271]

Come il precedente Gauges de' Gozze, anche l'apologia di Jacques Du Rondel (1630–1715) si spinge fino a negare che Epicuro respingesse la provvidenza. La sua strategia è sostenere che gli dèi epicurei non si occupano del mondo naturale, ma si interessano degli esseri umani. A tal fine, egli ricorre anche a *DRN* 2.991–998 e 5.1154–1160, dove Lucrezio scrive rispettivamente che tutti noi discendiamo da un seme celeste e che è impossibile che la colpa possa essere celata per sempre al divino.[272]

IV. L'eredità scientifica – Come vedremo nei capitoli 3 e 4, il recupero della scienza epicurea ad opera di Gassendi viene giustificato mostrando che l'atomismo non è incompatibile con la teologia cristiana e, dunque, che esso non compromette per forza Dio, l'immortalità dell'anima e la provvidenza. Questa strategia viene attuata dalla maggior parte degli scienziati simpatizzanti dell'epicureismo.

269 Des Coutures 1758, 81, 138–140, 179, 182, 201–202, 217, 238, 252 e 345.
270 Sarasin 1926, 37–74 (spec. 64), 147–149 e 223.
271 Petit 1660, 67; Petit 1661, 138; Petit 1665, 22, 43, 76 e 8–90; Petit 1682, 42–44; Petit 1686, 311 e 372–373; Petit 1688, 85.
272 Du Rondel 1686a, spec. 21–22 ; Du Rondel 1686b, 73–75.

Una lista può includere il medico Antoine Menjot (1615–1696), che ha ammirazione per Gassendi e Lucrezio. Nelle sue opere, recupera spesso i versi lucreziani sulla fisiologia umana e a volte cita con favore quelli teologici. È il caso della descrizione dell'immunità degli dèi dalle passioni (*DRN* 1.49), usata per spiegare cosa avverte un cuore privo di dolore.[273] Walter Charleton (1619–1707) incorpora in quattro sue opere gli argomenti di Gassendi e aggiunge qualche commento o ampliamento.[274] Thomas Willis (1621–1675) recupera l'atomismo epicureo-gassendiano per spiegare il moto dei corpi inorganici e l'anima irrazionale delle bestie, ma preservando la fede nell'immortalità e incorporeità dell'anima.[275]

Ma i maggiori continuatori di questa linea esegetica sono alcuni scienziati della Royal Society di Londra: Joseph Glanvill (1636–1680), Ralph Cudworth (1617–1688), Robert Boyle (1627–1681). Essi propongono la stessa strategia: dimostrare che l'atomismo non è empio in sé, ma lo è diventato con gli epicurei. Se si fa di Dio l'ordinatore della materia atomica e si tutela l'immortalità dell'anima, l'ipotesi atomista recupera la sua purezza originaria e si rivela essere un sistema scientifico superiore a quello di Aristotele.[276] A partire dalla tesi di Posidonio che il fondatore dell'ipotesi atomistica sarebbe stato Mosco il fenicio, Cudworth e Boyle arrivano a dire che l'autentico scopritore degli atomi sarebbe stato Mosè, perché «Mosco» è storpiatura del nome del profeta.[277] Una conseguenza del ragionamento è che Gassendi non è un innovatore dell'atomismo epicureo, quanto il restauratore della versione più pia e pre-epicurea.

Per quel che riguarda la ricezione positiva di Lucrezio, e prescindendo da Glanvill che non cita mai il *De rerum natura*, l'atteggiamento di Cudworth e Boyle è disomogeneo. Il primo segue Lucrezio nella critica al panteismo della *Magna Mater*, nella dimostrazione della corruttibilità del mondo, nel riconoscere

---

273 Menjot 1674–1687, vol. 3, 257; vol. 4, 34. Cfr. Kors 2016, 60.

274 Esse sono: *The Darkness of Atheism Dispelled by the Light of Nature*, *Physiologia Epicuro-Gassendo-Charletoniana, The Immortality of the Human Soul* e *Epicurus' Morals*. Su Charleton, rinvio a Jones 1999, 246–250; Clericuzio 2005, 92–100.

275 Willis 1720, vol. 1, 1b–2a e 6a; vol. 2, 4, 6a–7a, 28a e 32b.

276 Cfr. almeno Cudworth 1678; Glanvill 1970–1985, vol. 1, 42; vol. 2, 10 e 32–34; vol. 5, 76–80 e 191; Jones 1999, 254–260; Hunter/Davis 1999–2000 (vol. 2, 356; vol. 3, 244 e 250–260; vol. 5, 295, 353–354; vol. 7, 143; vol. 8, 22, 65 e 258–259; vol. 9, 402; vol. 10, 172, 175, 448–449 e 465–468; vol. 11, 38, 81–92, 105, 127, 130, 138 e 353; vol. 12, 476; vol. 13, 166, 187–190, 275 e 286; vol. 14, 157, 167–168, 233 e 269); Clericuzio 2005, 103–148; Wilson 2008, 101–102 e 224–251.

277 Hutton 1996, 38–42; Hunter/Davis 1999–2000, vol. 2, 87 e 230. Su Posidonio, cfr. i frr. 285–286 in Edelstein/Kidd 1989.

che un fattore genetico della religione fu la paura dei fenomeni atmosferici.[278] Boyle dichiara, invece, di non aver letto interamente il *De rerum natura*,[279] ma dalle sue citazioni si comprende che approva alcuni aspetti della teologia. Da un lato, in *Seraphic Love*,[280] egli scrive che l'empia polemica contro il creazionismo ha un elemento apprezzabile: riconosce che Dio deve condurre una vita assolutamente tranquilla e che non ha creato il mondo per ricavare qualcosa di cui aveva bisogno, o per liberarsi di un dolore (*DRN* 1.47–48, 5.165–173). Dall'altro lato, nei trattati *Usefulness of Natural Philosophy*, *Excellency of Theology* e *High Veneration to God*,[281] Boyle sostiene che Epicuro e Lucrezio avevano colto che il più grande piacere risiede nello studio delle cause naturali e nelle scoperte tecniche. Il primo ci fa comprendere (qui però in senso anti-epicureo) l'ordinamento creato da Dio, le seconde ci danno mezzi per compiere meglio il bene.

A fronte di questa linea maggioritaria, si può distinguere per contrasto anche la strategia di appropriarsi di contenuti epicurei, senza giustificarli in ottica teologica. Tale silenzio si registra in Guillaume Lamy (1644–1683), la cui opera fisica e anatomica recupera l'atomismo senza correggerlo. Il libro 3 del *De principiis rerum* cita ampi estratti da Lucrezio e ne recupera quasi *in toto* la prospettiva, glissando sugli elementi empi.[282] La si riscontra anche in Pierre Borel (1620–1671), che attinge ai versi lucreziani nel *Discours nouveau prouvant la pluralité des mondes* del 1657. Anche se l'unica citazione esplicita consiste in *DRN* 2.1075–1078, è probabile che Lucrezio persista sullo sfondo in molti altri punti del testo.[283] Infine, possiamo qui includere Isaac Newton (1642–1726). Le sue opere pubblicate in vita non menzionano Epicuro e Lucrezio. Stando tuttavia alla sua corrispondenza privata, Newton li considera autori di una filosofia vera e tacciata di ateismo solo per errore. Non è allora un caso che egli tentò di pubblicare gli scolii preparatori alla seconda edizione dei *Philosophiae naturalis principia mathematica*, per riconoscere il suo debito verso l'atomismo classico. Ma Newton rinunciò alla fine all'impresa, forse anche a causa dei sospetti anti-epicurei che nutrirono amici e interlocutori dello scienziato quali Jean Le Clerc (1657–1736), George Cheyne (1671–1743) e Samuel Clarke (1675–1729). La loro prospettiva condivisa è voler depurare le teorie newtoniane dall'associazione

---

278 Cudworth 1678, 140, 513–515, 656–657.

279 Cfr. *The Sceptical Chymist* = Hunter/Davis 1999–2000, vol. 2, 354: «how great part of *Lucretius* himself I never yet had the Curiosity to read . . .».

280 Hunter/Davis 1999–2000, vol. 1, 97–98.

281 Hunter/Davis 1999–2000, vol. 3, 192, vol. 8, 48–49, vol. 10, 194.

282 Lamy 1669, 209–245, e per approfondire Kors 2016, 78–90.

283 Borel 1657, 42–43. Si approfondisca con Del Prete 1998, 213–219. I versi lucreziani sono citati in un caso attraverso Montaigne (Borel 1657, 49).

pericolosa con l'epicureismo e provare che l'atomismo di Epicuro/Lucrezio non dimostra a livello macrocosmico il chiaro ordine naturale, a livello microcosmico la libertà umana.[284]

V. Ancora sul libertinismo – I libertini successivi a Gassendi continuano a criticare a parole l'epicureismo e ad accoglierlo nei fatti. Ciò è sicuramente il caso di Bernard de Fontenelle (1657–1753). La sua opera abbonda di riferimenti cifrati e positivi a Epicuro/Lucrezio, ma quello più esplicito è la critica ironica alla credenza negli oracoli, condotta anche tramite la dottrina epicurea nell'*Histoire des oracles* del 1686.[285]

Più contenuto è l'apprezzamento in Charles de Saint-Evremond (1613–1703). Se positiva è la ricezione dell'epicureismo nel *Sur les plaisirs* del 1656, la cui chiusa dichiara di ispirarsi alla «philosophie d'Épicure», che insegna a trarre gioia tranquilla dalla pace della coscienza e gioia sia dal corpo che dall'anima, è in parte negativa quella compiuta nel *Sur la morale d'Épicure* del 1685. Pur difendendo i costumi di Epicuro, Saint-Evremond afferma qui che la sua morale offre un godimento buono per le persone malate e stanche, che solo occasionalmente concede esperienze piacevoli esaltanti. Il saggio epicureo è «un voluptueux immobile» che «goûte une volupté, sans volupté».[286] Sul piano teologico, queste e altre opere di Saint-Evremond sottolineano che Epicuro o Lucrezio hanno confutato le idee superstiziose secondo cui Dio opera il male, ma hanno sostituito queste ultime con qualcosa di non meno ridicolo: l'atto di pregare dèi inattivi o nonprovvidenti. Non si capisce, infatti, perché dovremmo assumerci la fatica di venerare una divinità indolente.[287]

È però in Pierre Bayle (1647–1706) che abbondano i riferimenti a un Epicuro liberatore della ragione dalle maglie della religione («le glorieux dompteur de la Religion») e a Lucrezio.[288] L'opera più rappresentativa del recupero delle istanze epicuree sono i *Pensées diverses sur la comète* del 1680.[289] Bayle usa l'e-

284 Le Clerc 1701, 13, 48, 361 e 368–381; Le Clerc 1722, 351; Cheyne 1736, 114–142; Clarke 1738–1742 (vol. 1, 57, 147, 500; vol. 2, 522, 529, 551, 556, 570, 600, 649 e 663; vol. 4, 592, 615, 624–626, 652, 670–671, 683, 700 e 730); Newton 1746, 109–114.

285 Fontenelle 1701, 83–87 e 153–154. Per altre ascendenze epicureo-lucreziane, cfr. Dagen 2003; Roche 2020.

286 Saint-Evremond 1865, 28, 42–50 e 175–183, ma spec. 48 e 177, da cui è tratta la citazione. Per altre opere che descrivono positivamente l'epicureismo, cfr. Saint-Evremond 1865, 28, 72–73, 147, 322 e 610.

287 Saint-Evremond 1865, 493 (che cita *DRN* 1.101), 642 e 652.

288 Bayle 1965, 121b. Cfr. anche le voci *Épicure* e *Lucrèce* nel *Dictionnaire historique et critique* = Bayle 1740, vol. 2, 364–376; vol. 3, 209–218. Per approfondire, cfr. *i.a.* Paganini 1978; Argaud 2009.

289 Bayle 1965, 1a–417b, spec. 121a, 128b, 147b–148a, 171b, 177b–178b, 195b–197a, 218b–223b, 268a–272b, 337b–340b, 364b–368b e 395b–397a.

picureismo per dimostrare che il provvidenzialismo è irrazionale, in particolare vi ricorre per mostrare i mali sia fisici che morali del mondo e che non siamo favoriti da una divinità. Aggiunge che questo esito non rende viziosi o corrotti. Epicuro e Lucrezio danno maggiore prova di virtù rispetto agli idolatri, che per difendere la propria religione non si fanno scrupoli a uccidere e perseguitare i dissidenti. L'ateismo – o in questo caso il deismo degli dèi inattivi degli epicurei – è pertanto migliore della presunta pietà religiosa. Sullo sfondo di queste argomentazioni, si avverte l'influenza dei versi lucreziani contro la *religio* (*DRN* 1.62–101). Bayle è però critico anche degli epicurei. È interessante notare, ad esempio, che egli contesta l'argomento del *consensus omnium* di Velleio (*ap.* Cic. *DND* 1.44). Il fatto che l'epicureismo sia un alleato contro la superstizione non implica che fornisca forme di credenze razionali in materia teologica.

VI. L'ombra lunga dell'edonismo cristiano – Giova concludere questa sommaria ricostruzione storica con una sintesi degli sviluppi dell'edonismo cristiano dopo Gassendi. Sincretistica è le prospettiva di Antoine Le Grand (1629–1699). Dopo una temporanea adesione allo stoicismo, egli accoglie l'epicureismo in materia di fisica, tanto che cita molti versi di Lucrezio per spiegare la natura e difende una morale epicurea cristianizzata ne *L'Épicure spiritual, ou l'empire de la volupté sur les vertus* del 1669.[290] Le Grand argomenta che Dio ha impiantato il piacere come il fine naturale che tutti (inclusi i santi e i martiri cristiani) cercano con le virtù, citando passi biblici come *2 Cor.* 7.4, che loda la gioia causata dalle fatiche della predicazione.

Divulgativa è l'operazione di William Temple (1628–1699). Diplomatico e saggista, egli scrive *Upon the Gardens of Epicurus; or, of Gardening* nel 1685. Temple cita Epicuro che coltivò la sua filosofia nei giardini per provare che questi sono luoghi confortevoli e rispettabili. Come la sua morale, infatti, i giardini sono semplici, portano un piacere quieto e una felicità che solo gli invidiosi detrattori dell'epicureismo hanno voluto chiamare «lascivo». Sono inoltre luoghi paragonabili, per la loro innocenza e dolcezza, ai giardini dell'Eden biblico. È interessante notare che Temple attenua le tradizionali critiche di empietà. Scrive, infatti, che Lucrezio – grande poeta e acuto filosofo – non dice cose più empie di Omero, che pure si legge lo stesso e con profitto. Qualora si metta da parte la teologia, l'epicureismo offre un pensiero bello e attendibile.[291]

290 Cfr. *e.g.* Le Grand 1675a, 233–234 e 603; Le Grand 1675b, 37–40; Le Grand 1676, 7–16, 21–23, 35, 83–92, 108–121; Le Grand 1679, 180. Continua in questo autore, invece, la polemica contro la teologia epicurea.

291 Temple 1720, 159 e 170–176, spec. 174.

Il filosofo più influenzato dall'edonismo cristiano di Gassendi è, infine, John Locke (1632–1704).[292] Il suo giudizio verso gli epicurei è certo molto tiepido. Locke non cita mai Lucrezio, ritiene Epicuro con i suoi seguaci degli agenti che cercano solo i piaceri mondani e, nell'*Essay on Human Understanding*, include l'atomismo tra le ipotesi difendibili solo a parole e senza alcun corrispondente reale.[293] Il quadro è più ambiguo per la teologia. Nella *Third Letter for Toleration*, pubblicata nel 1699 in risposta alle accuse di aver diffuso l'epicureismo con la sua precedente difesa della tolleranza religiosa e della critica all'efficacia della conversione cristiana basata sulla punizione, Locke fa due operazioni. Da un lato, considera la condotta epicurea contraria al cristianesimo e dichiara di volersene tener lontano. Dall'altro lato, nota che il sentimento epicureo non è una forma di ateismo o di scetticismo, anche se non spiega in che senso esso se ne distingua. Forse egli sapeva che Epicuro riconosceva l'esistenza di dèi che non si occupano di nulla, che potrebbe aver appreso o da Gassendi, o da Cicerone/Seneca.[294] Locke sembra adagiarsi nella *commuis opinio* dell'epicureo come puro ateo, invece, nella lettera apologetica in risposta alle critiche mosse dal prelato Edward Stillingfleet, che taccia l'*Essay on Human Understanding* e il suo stesso autore di essere «lucreziani» per aver dubitato della trinità e aver abbracciato il deismo. Locke risponde che si tratta di una calunnia. Egli non fa come Epicuro che a parole crede negli dèi, nei fatti li abolisce.[295]

D'altro canto, e malgrado questa ricezione negativa, Locke è appunto un edonista cristiano che pensa che il bene consista nel piacere, ritenuto essere il movente di ogni azione umana instillato da Dio. Per evitare il rischio del soggettivismo, egli si avvale della fede cristiana nel paradiso ultraterreno. Nell'*Essay on Human Understanding*, infatti, si osserva che egli ritenga che la vera piacevolezza non risieda nei godimenti particolari che ciascuno sceglie in base ad arbitrarie preferenze, bensì nello stato di quiete libero da disagi che il cristiano raggiunge per grazia divina *post mortem*. Dio rende felici «coloro che ha destinato ad essere tali. Quello che è inteso come stato di felicità deve certamente accordarsi al desiderio di ognuno: anche se supponessimo che i loro gusti siano là altrettanto diversi quanto lo sono qui, la manna del cielo dovrà

---

292 Driscoll 1972; Kroll 1984; Kish 1987; Sarasohn 1996, 168–197; Mitsis 2018, 46–47.

293 Cfr. Locke 1824, vol. 2, 30 e 246; vol. 6, 31; Mitsis 2018, 252–254.

294 Locke 1824, vol. 5, 412–418, spec. 416: «As to epicurism, the spreading whereof you likewise impute to the relaxation of your moderate penal laws; that, so far as it is distinct from atheism, I think regards men's lives more than their religions, i.e. speculative opinions in religion and ways of worship, which is what we mean by religion, as concerned in toleration». Sulle letture del filosofo, cfr. Ashcraft 1969, spec. 49–50.

295 Locke 1823, vol. 2, 96.

pur sempre adattarsi al palato di ognuno».[296] La riflessione di Locke apprende da Gassendi, senza più passare per il tramite di Epicuro e Lucrezio.

1.5 Conclusioni

Da questa disamina della ricezione delle teorie di Epicuro e dei versi etici-teologici di Lucrezio, emerge un quadro storico abbastanza unitario. Il primo dato da rilevare riguarda il piano testuale. Sono pochissimi gli autori antichi, medievali, moderni che citano sistematicamente i versi di Lucrezio. La maggior parte di loro ricorda pochi estratti, parafrasa il contenuto di alcune sezioni, oppure si appropria dei contenuti del *De rerum natura* senza dichiararlo – in questo caso, spesso l'indizio principale è costituito dai *marginalia* a un'edizione del testo lucreziano. I lettori più attenti e che abbondano nei riferimenti sono una sparuta minoranza: Lattanzio, Ficino, Montaigne, Bruno, Campanella e Bayle. Tuttavia, non parliamo mai di un esame completo o quasi del *De rerum natura*. Epicuro è di contro discusso e analizzato più di frequente, anche dopo la simbolica rinascenza lucreziana, ad opera della riscoperta del poema ad opera di Bracciolini. Gli autori possono attingere, infatti, alle argomentazioni del filosofo che troviamo nel libro 10 delle *Vitae philosophorum* di Diogene Laerzio, in Cicerone, in Seneca e in altre fonti.

Un altro dato piuttosto chiaro e abbastanza ricorrente è la lode di Lucrezio come poeta. Questa sua qualità viene spesso usata per sostenere che la sua adesione all'epicureismo è solo formale, o quanto meno per legittimare la lettura – se non anche la traduzione in lingua moderna – dei suoi versi eleganti e belli. Nel caso degli autori di questa tradizione che erano al contempo filosofi e poeti, poteva avvenire anche un cortocircuito curioso. Si poteva imitare Lucrezio nel verso e respingerlo nelle idee: scrivere poemi lucreziani nel contenuto e anti-lucreziani nella forma.

Passando alla sintesi della ricezione dei contenuti, un dato quasi costante è l'ostilità verso le istanze anti-provvidenzialistiche della teologia epicurea nella maggior parte dei teologi, filosofi e scienziati, che potevano arrivare a sconsigliare di leggere le opere di Epicuro e il *De rerum natura* di Lucrezio. La reazione più comune era la liquidazione delle prove a favore dell'idea che il mondo o le parti degli animali possano nascere e svilupparsi senza una divinità creatrice, o

296 Locke 1824, vol. 1, 105–108, 215–220, 238–248, 254–274 e 370. La citazione è tratta da Locke 1824, vol. 1, 264, nella traduzione di Abbagnano/Abbagnano 1971, 324. Cfr. poi Wilson 2008, 207–216; Nuovo 2017, 229–230; Mitsis 2018, 67–68, 239–244 e 250–262.

la confutazione del moto del *clinamen*. Poteva certo capitare che si sostenesse che Epicuro e Lucrezio in realtà ammettessero una forma di provvidenza divina, seppure limitata alle vicende umane e mai estesa al governo del cosmo. O poteva succedere che figure come Alberti, Scala, Buonaccorsi, Adriani, Machiavelli e Beauregard assimilassero nella loro visione del mondo alcune tesi pericolose dell'epicureismo, a volte esprimendole con cautela o di nascosto. La tendenza generale resta, però, quella di confutare o correggere l'atomismo sul piano teologico. Ciò spiega perché non fossero quasi per nulla studiate le tesi più tecniche della teologia epicurea, come la corporeità sottile degli dèi e la loro collocazione negli *intermundia*. Per quanto ne sappiamo, temi simili vennero toccati, dopo i Padri della Chiesa, solo da Núñez Vela e i commentatori al poema. In sintesi, la dialettica cristianesimo ed epicureismo non era qui in alcun modo possibile: o si crede nella provvidenza, o la si respinge; *tertium non datur*.

In margine a tale tema, tuttavia, va notato che la tradizione poteva riconoscere alcuni tratti positivi nella divinità di Epicuro e Lucrezio. Attributi come la beatitudine, l'immortalità, la venerazione, persino la natura oziosa della divinità sono a volte registrati con favore dagli autori. Inoltre, l'atomismo era spesso accolto da scienziati e filosofi, come Galilei e Bruno. La conseguenza teorica è che Epicuro e Lucrezio potevano arrivare a conclusioni vere sul piano teologico e scientifico, malgrado partissero dalla premessa falsa dell'anti-provvidenzialismo e dell'anti-finalismo.

Una mediazione ebbe invece a volte luogo in merito alla dottrina della mortalità dell'anima. Se escludiamo l'eccezione di Callimaco Esperiente e dei libertini, i quali sostennero con cautela che Epicuro aveva forti ragioni per dubitare dell'immortalità, quasi tutti erano contrari alla tesi epicurea e la respingevano con orrore. Alcuni proposero, di contro, che Lucrezio fosse meno proclive all'errore del suo maestro greco: i suoi cenni alla dottrina della palingenesi e all'origine celeste degli atomi che ci compongono erano stati sufficienti per inferire che il poeta intravedeva la verità cristiana e che, dunque, su tale versante egli è superiore a Epicuro, che, al contrario, non mostra mai alcun cenno di cedimento. Più benevole e abbastanza frequenti sono piuttosto le riprese delle teorie epicuree sulle operazioni dell'anima diverse dal pensiero, che parlano della parte mortale dell'anima, pertanto possono essere accolte. Infine, l'errore di Epicuro e Lucrezio non impediva nemmeno agli autori di questa tradizione di recuperare la tanatologia dei due filosofi, capace di spegnere la nostra irrazionale paura di morire.

Accadeva inoltre frequentemente che la polemica di Epicuro e Lucrezio contro la religione venisse apprezzata perché confutava i falsi culti degli dèi, oppure perché rivolgeva alla divinità una sincera e spontanea venerazione, senza aspettarsi un secondo fine. Seppure non mancarono voci critiche contro tali aspetti

positivi, che notavano o che gli epicurei andavano ben oltre la critica alla superstizione, o che pregare un Dio inattivo è un assurdo, la tendenza generale consisteva qui nel rivalutare l'epicureismo come alleato contro gli idolatri e per spiegare che cosa fosse l'autentico amore per il divino. Sotto questo rispetto, è soprattutto il Lucrezio autore dell'inno a Venere ad esser ammirato. Se il lettore non resta alla superficie e non scambia *Venus* per un'immagine che sprona ad abbandonarsi ai piaceri lascivi, la dea può essere venerata in quanto simbolo dell'amore, della beatitudine, della venerazione degli dèi che ogni essere umano pio e virtuoso coltiva in vita.

In ultimo, è da notare che l'etica era molto più apprezzata rispetto ad altri ambiti della teoria. Qui si registrano, infatti, le lodi più compatte e ricorrenti nella tradizione, che vanno dall'ammirazione per la frugalità e la virtù di Epicuro all'approvazione dei suoi principi di vita, dal riconoscimento che il piacere identificato dal filosofo è onesto al recupero del calcolo razionale o della divisione dei desideri. Alcuni autori cristiani si spingevano anche più in là, elaborando un edonismo religioso e ispirato ai principi epicurei. E benché il *De rerum natura* contenga molte meno dottrine morali, rispetto a quelle che possiamo leggere negli scritti di o su Epicuro, i versi lucreziani erano citati abbastanza spesso a proprio sostegno. Il poema offriva numerosi spunti per criticare la sopra citata paura della morte e delle superstizioni, per attaccare l'eros incontrollato, per capire come gestire le ricchezze e i bisogni naturali, per comprendere meglio la genesi della giustizia e della legalità.

Per sintetizzare il tutto, potremmo dire che l'epicureismo e, più nello specifico, i versi teologici lucreziani ebbero una ricezione disomogenea. Leggere i testi epicurei come il *De rerum natura* avrebbe significato, secondo la percezione più comune, addentrarsi in una fisica empia, in una psicologia che ora nega e ora afferma la mortalità dell'anima o del nostro «io» autentico, ma anche in un'etica e in un'estetica che può portare qualcosa di buono, se depurata dalle componenti negative.

È entro tale cornice storica che Gassendi si trovò a studiare Lucrezio. I capitoli che seguiranno cercheranno di appurare in che modo continuasse questa tradizione di pensiero, ora approfondendo o confermando alcune delle idee espresse dai suoi predecessori, ora deviando e infrangendo degli autentici tabù. La sua idea è che il poema ha qualcosa di davvero serio da dire su Dio e sulla sua natura perfetta.

2 Lucrezio il poeta-filosofo secondo Gassendi

Lo scopo di questo capitolo è ricostruire come Gassendi interpreta in generale la figura di Lucrezio e la relazione del *De rerum natura* con il pensiero di Epicuro. Una tale operazione è necessaria, anzitutto, per capire quali sono le premesse metodologiche e teoriche che orientano Gassendi nella ricezione dei versi lucreziani. In seconda istanza, la ricostruzione serve a capire se egli consideri Lucrezio un filosofo, un poeta, o una sorta di ibrido, ossia un filosofo-poeta. L'adesione a una di queste tre visioni implica, infatti, una maniera completamente diversa di interpretare il *De rerum natura* e, per estensione, i suoi contenuti teologici.

Prima ancora di procedere in questa ricostruzione, occorre però, a mio avviso, appurare per sommi capi quanto e come il poema fosse stato frequentato da Gassendi nel corso della sua vita. Ciò aiuta a calare questo pensatore in un quadro storico preciso e a collocare la sua ricezione di Lucrezio nel suo generale percorso di studio dell'epicureismo. Indagini approfondite degli sviluppi delle ricerche di filosofia epicurea in Gassendi sono state in realtà già realizzate da numerosi studiosi, tra i quali spicca Bernard Rochot, con il suo libro ancora classico *Les travaux de Gassendi sur Épicure et sur l'atomisme*.[1] Ciò che distingue la mia indagine dalle precedenti è, tuttavia, il *focus* sul solo Lucrezio, che finora solo Taussig ha cercato di isolare dai riferimenti nell'epistolario.[2] Il quadro che ne emerge è che Gassendi ebbe dimestichezza con il *De rerum natura* sin dai primi anni della sua attività filosofica e che lo studio del poema andò sempre più affinandosi con il tempo, fino a diventare centrale e imprescindibile.

La materia di questo capitolo sarà così tripartita. Nel cap. 1, appuro con quanta frequenza e quali intenti Lucrezio fosse studiato da Gassendi. Nel cap. 2 evidenzio che quest'ultimo cita la quasi totalità del *De rerum natura* e registro quali siano le parti omesse dalla riflessione gassendiana. Tali omissioni mostrerebbero, in via negativa, quali sono i temi e le questioni che non interessano a Gassendi. Il cap. 3 è dedicato al metodo e ai presupposti della ricezione gassendiana del *De rerum natura*, proponendo che essi indussero Gassendi a interpretare il poema come un'esplicazione completa della filosofia epicurea. Infine, nel cap. 4, sostengo che Gassendi era dell'idea che Lucrezio era un filosofo-poeta. Egli sarebbe stato un epicureo che portava a compimento la concezione ortodossa della scuola epicurea che, sempre a detta di Gassendi, poteva ammettere una consapevole mescolanza di poesia e filosofia.

1 Rochot 1944. Cfr. poi Pintard 1943; Bloch 1971; Jones 1981; Pintard 1983; Joy 1987; Palmerino 1999; Jones 1999, 207–230; Lolordo 2007, 7–24.

2 Taussig 2002.

https://doi.org/10.1515/9783110768084-003

2.1 Lucrezio nella carriera filosofica di Gassendi

La frequentazione di Lucrezio comincia almeno dall'8 aprile 1621, data in cui Gassendi lo inserisce nell'elenco degli autori che ama studiare, accluso alla lettera a Henri Du Faur de Pybrac.[3] Tale conoscenza si riverbera nel libro 1 delle *Exercitationes adversus Aristoteleos* del 1624, il cui progetto originario prevedeva la scrittura di sette volumi (cfr. pref. 102) e che, tuttavia, si fermò al secondo tomo, peraltro pubblicato postumo nel 1658. In questa opera d'esordio, Gassendi cita Lucrezio quattro volte e difende la morale epicurea. Il libro 7 del progetto originario prevedeva, infatti, l'insegnamento della dottrina del piacere quale sommo bene e quale origine di tutte le virtù umane, in opposizione alla morale aristotelica che viene ritenuta insoddisfacente.[4] Forse lo scritto coincide con il volume sulle idee di Epicuro che Gassendi affermava di voler scrivere e includere nelle *Exercitationes*, noto grazie a una lettera spedita a van de Putte il 24 marzo 1628.[5] Sempre la stessa epistola menziona, inoltre, che egli aveva già scritto un'*Apologia* di Epicuro, sulla scia dello stesso van de Putte.[6]

Non è perciò un caso constatare che, se facciamo eccezione per l'uso dei versi di Lucrezio che attaccano l'oscurità delle argomentazioni di Eraclito per descrivere il linguaggio altrettanto oscuro di Aristotele,[7] tutte le citazioni lucreziane fatte nelle *Exercitationes* siano animate da due intenti etici. Da un lato, Gassendi cita il *De rerum natura* per raffrenare la sicumera degli aristotelici che pensano che Aristotele fosse una divinità che non può mai errare, sostenendo che la loro lode del maestro è smentita dall'esperienza, va contro la ragione ed è soprattutto empia, dal momento che un elogio simile è svolto da Lucrezio (*DRN* 3.1043–1044, 5.8–12) verso l'ateo per eccellenza, ossia Epicuro (1.111a–b e 117a–b). La menzione negativa dell'epicureismo e che sembra in tensione con il generale apprezzamento delle *Exercitationes* verso gli epicurei (cfr. 1.114b, 119a) è giustificata dal contesto. Gassendi si sta ponendo dalla prospettiva dei suoi avversari, che non stimano la filosofia di Epicuro e Lucrezio, dunque cerca di argomentare quanto segue: se voi aristotelici ritenete empi gli epicurei, allora dovreste considerare anche il vostro comportamento come caratterizzato da empietà, perché non fate che considerare

---

3 *Ep. lat.* 1.2a. Secondo Osler 1994, 39, l'epistola non prova che Gassendi avesse già letto, a questa altezza cronologica, il poema lucreziano.

4 Cfr. *Parad.* pref. 102; 1.131b–132a, 1.143a–b, 1.145a–b e 1.147a–b.

5 *Ep. lat.* 7.11b–12a con Pintard 1943, 34; Jones 1999, 210; Palmerino 1999, 268–269.

6 Cfr. *supra*, 64.

7 Cfr. *DRN* 1.639–642 con *Parad.* 1.123a–b. Gassendi cita altrove questi versi (*Animad.* 1.105; *Ep. lat.* 186.135a), parlando lì correttamente di un attacco a Eraclito. Sul valore della chiarezza nel filosofo, cfr. Sribnai 2017, 203–208.

Aristotele un Dio e non un uomo, al pari del «demoniaco» autore del *De rerum natura*.[8] D'altro canto, Gassendi cita il proemio del libro 2 del poema (*Suave mari magno*) per descrivere il piacere che prova colui che, evitando di rendersi schiavo di una sola autorità umana e di cadere nel turbamento che accompagna l'adesione dogmatica a una data opinione, decide di condurre una libera ricerca del vero, interloquendo senza animosità con più persone.[9] Forse è proprio questo godimento che Gassendi si riprometteva di esporre nel mai realizzato libro 7 delle *Exercitationes*.

Negli anni successivi, l'interesse verso Lucrezio si mantiene vivo. Ne fanno testimonianza le lettere inviate a Jacques Gaffarel (8 marzo 1629 = *Ep. lat.* 8.12a–15b) e a Naudé (11 maggio 1632 = *Ep. lat.* 49.48a–50b). Il primo chiede a Gassendi di esprimere il suo parere sulla fine del mondo, a partire dalla lettura del *De fine mundis* di Elcha Ben-David. Gassendi risponde che la certezza su tale evento è garantita solo dalle Sacre Scritture. La filosofia non può di contro raggiungere un'analoga sicurezza sul piano fisico. Contro la certezza degli aristotelici dell'eternità del cosmo, è lecito opporre gli argomenti di stoici ed epicurei che, come scrive Lucrezio, argomentano che sia plausibile pensare che le cose franino lentamente verso la tomba.[10] La seconda lettera testimonia che Gassendi si stava occupando dei versi del *De rerum natura* sull'origine dei viventi e delle loro parti, seguita dalla critica della negazione della causa finale che questa dottrina comportava.[11] Le due epistole evidenziano un importante affinamento di prospettiva. Gassendi cominciò, nel periodo 1629–1632, a prendere in considerazione il *De rerum natura* anche per le sue tesi fisiche, tra cui appunto quelle della corruttibilità del mondo e dell'origine dei viventi.

Gli interessi di Gassendi per la fisica epicurea risalgono in realtà al 1626. Il 25 aprile, egli scrive all'amico e patrono Nicolas-Claude Fabri de Peiresc per ringraziarlo dell'invio dei *Caelestia* di Cleomede, aggiungendo però che la teoria di Epicuro sulla grandezza del sole era giudicata in modo troppo critico dall'au-

---

8 Aristotele stesso è peraltro accusato di paganesimo e di costumi empi da Gassendi (*Parad.* 1.116a–b). Sul tema, cfr. Bodéüs 2002 e *infra*, 301–302.

9 *DRN* 2.1–11 in *Parad.* 1.113a–b. Secondo Rochot 1944, 23, e Bloch 1971, 62, qui non verrebbe descritta l'atarassia pirroniana, che parla di una felicità che dipende dalla rinuncia alla ricerca ansiogena della certezza epistemica. Sul *Suave mari magno*, torno *infra*, 281–284.

10 *DRN* 2.1172–1173 (*omnia paullatim tabescere, et ire / ad scopulum, spatio aetatis defessa vetusto*) in *Ep. lat.* 8.12b. Dettagli *infra*, 145–150. Gaffarel tradusse il *De fine mundis* di Elcha Ben-David in latino (= Gaffarel 1629).

11 Rochot 1944, 54–55. L'argomento aveva comunque attirato l'attenzione di Gassendi già nel 1629, come prova la lettera spedita a van Helmont il 20 marzo di quell'anno (*Ep. lat.* 12.19b–24a). Sulla lettera a Naudé, tornerò *infra*, cap. 3.4.3.

tore e che egli si riprometteva di difenderla.[12] Gassendi aveva inoltre cominciato a tradurre e commentare nel 1629 il libro 10 di Diogene Laerzio,[13] incluse le lettere a Erodoto, Pitocle e Meneceo. È d'altro canto sicuro che l'interesse crescente per il *De rerum natura* sia dipeso da un incontro con il fisico olandese Isaac Beeckman nel 1629, il quale in una nota del suo diario racconta la conversazione avuta con il suo interlocutore riguardante alcuni problemi di fisica.[14] Va aggiunto, infine, che in quegli anni Gassendi stava approfondendo di molto la filosofia epicurea, inclusa la partizione teologico-fisica.

È sempre l'epistolario a fornirci informazioni essenziali al riguardo. Tra le lettere spedite a vari interlocutori tra il 1631 e il 1633, è decisiva quella che Gassendi inviò di nuovo a Peiresc il 28 aprile 1631, che si chiude con un indice del progetto originario del *De vita et moribus Epicuri*.[15] Questa prima versione avrebbe dovuto contenere un'apologia della vita di Epicuro in sette capitoli, un unico libro sulla canonica e quattro libri di fisica (*De natura*, *De mundo*, *De sublimibus*, *De humilibus*), nonché una difesa della dottrina epicurea che risultasse compatibile con la religione cristiana. Tutto ciò è andato purtroppo perduto, dunque non è possibile sapere se l'indice originario fornisse solo un progetto ancora da scrivere, oppure sintetizzasse i contenuti di una bozza di testo che non ci è giunta, né appurare quanto e come Lucrezio venisse citato. Sappiamo, però, che un libro di fisica in difesa dell'immortalità dell'anima fosse già pronto nell'aprile del 1633.[16] Il parallelo con la lettera a Naudé del 1632 rende plausibile, inoltre, l'ipotesi di Jones che il libro 5 del *De rerum natura* venne usato nella sezione III del quarto libro di fisica epicurea (*De anima deque corpore et membris animalium*), che Gassendi si proponeva di scrivere o aveva già scritto.[17]

Se le citazioni lucreziane sono molto fitte nell'epistolario del 1628–1632, l'uso effettivo del *De rerum natura* è ancora modesto nelle opere pubblicate in

---

12 *Ep. Peir.* 2 e Cleomed. 2.1.1–414 (om. Us., con Algra 2000). La risposta di Gassendi a Cleomede è in *Synt.* 1.674b–676a. Sul rapporto che legava Gassendi a Peiresc, cfr. Lebegue 1957b; Sarasohn 1993; Sribnai 2017, 45–50. Per approfondire invece la dottrina epicurea sulla grandezza del sole, cfr. Bakker 2016, 236–239; Verde 2016a.

13 Cfr. *Ep. Peir.* 13 (= 11 settembre) e le lettere inviate a van de Putte nel settembre-dicembre 1629 (= *Ep. lat.* 19–20.26b–28b).

14 Rochot 1944, 34–40; Jones 1981, 27–28; Sarasohn 1996, 9; Gemelli 2002, 126–127. Cfr. poi la voce del diario di Beeckman del 14 o 17 luglio 1629 = de Waard 1945, 123–124. Sull'attività di questo scienziato, cfr. Gemelli 2002.

15 Cfr. Rochot 1944, 60–65, Jones 1981, 35–36, e Martin 1989, 163.

16 *Ep. Peir.* 30, *Ep. Lull.* 21. Cfr. al riguardo Pintard 1943, 34–35; Jones 1981, 31–33; Jones 1999, 211–212; Pintard 1983, 492–493; Osler 1994, 42–44.

17 Jones 1981, 32. Per ulteriori dettagli sullo sviluppo del progetto epicureo in questi anni, cfr. Palmerino 1999, 269–270.

questi anni. Il *De parhelia* (1630) ricorre ai versi che paragonano gli umani adulti, che provano irragionevole terrore per i fenomeni naturali, di cui ignorano le vere cause, ai bambini invasi dal terrore del buio (2.55–58; 3.87–90; 6.35–38 in *Parhel.* 659b–661a). L'uso del poema nell'*Epistolica exercitatio* contro Robert Fludd e in difesa di Mersenne (1630) è a metà tra il letterario e il filosofico. Letterario è il paragone di Gassendi che difende il suo amico con il Lucrezio che scrive in soccorso di Memmio (*DRN* 1.141–143 in *Ep. Fludd* 264). Filosofico è il confronto l'*Anima mundi* di Fludd e la palingenesi lucreziana (*DRN* 2.1002–1006). Gassendi mostra che la teoria fluddiana che il nostro «io» è immortale perché sopravvive con la fusione nell'anima cosmica dopo la morte è problematica quanto la tesi di Lucrezio, la quale riconosce solo che un individuo può ricombinarsi nell'identico sostrato atomico dopo il suo decesso.[18] Infine, il *Mercurius in sole visus* (1632) ricorre all'inno a Venere per descrivere, in maniera poetica (ma senza rilevanza per la riflessione che segue), il mancato transito del pianeta Venere davanti a Mercurio, che Gassendi era ruiscito a predire.[19]

Segue un periodo (1633–1637) in cui le citazioni esplicite da Lucrezio risultano rare e poco significative. L'unica menzione diretta ma generica fatta in questo arco di tempo è quella di *DRN* 2.3–4 in una lettera inviata all'amico Antoine Constantin il 24 gennaio 1634 (*Ep. lat.* 71.68b). Ciò non deve però indurre a concludere che lo studio di Lucrezio avesse subìto un arresto, o un calo di interesse. Tra il 1633 e il 1634, Gassendi conclude l'apologia dell'originario progetto del *De vita et moribus Epicuri* del 1631, trasformando, però, i sette capitoli immaginati in libri. Ne aggiunge poi un ottavo, intitolato *De philosophia Epicuri universe* e il cui invio era stato annunciato a Peiresc in una lettera del 9 marzo 1634.[20] Il testo fu creduto a lungo perduto, fino a quando non venne riscoperto nel 1999 da Carla Rita Palmerino.[21] Pochi anni dopo, ossia tra il 1634 e il 1636, Gassendi amplia la sezione dedicata alla canonica nel *De vita et moribus Epicuri* del 1631. Se il tema sarebbe dovuto essere condensato in un unico libro, egli la

18 Chiarimenti e riferimenti *infra*, 218–219.

19 Cfr. i *DRN* 1.6–7 e 22–23 in *Merc.* 505a, accostati a Hom. *Od.* 8.335–337. I luoghi senza citazioni lucreziane sono *Synt.* 2.9b; *Ep. lat.* 25.35a e 666.320a–321b; *Ep. Peir.* 31. Sull'importanza della scoperta del transito di Venere davanti a Mercurio, cfr. van Helden 1976; Simaan 2004; Guerrini 2004b, 147–166; Kragh 2008, 12–13; Ernst 2009, 407–408; Thorvaldsen 2013; Sribnai 2017, 215–217. Sull'inno torno *infra*, cap. 5.5.

20 Cfr. *Ep. Peir.* 108; Rochot 1944, 48–49 e 68–69; Pintard 1943, 36; Palmerino 1999, 270–271.

21 Palmerino 1999. Il testo è conservato a Londra, British Library, Ms. Harley 1677. Prima della scoperta di Palmerino, parte dei contenuti erano noti solo grazie a un frammento di lettera di Sorbière a Bornius conservato a Parigi, Bibliothèque Nationale, Ms. 10352, 1.82*v*–83*v*.

sviluppa ora in tre: nei libri 9–11 dell'opera che contengono la cosiddetta «logica di Carpentras», di recente pubblicata da Taussig.[22] Infine, Gassendi comincia a scrivere la sezione fisica del *De vita et moribus Epicuri* nel 1635–1637, di nuovo ampliandola di molto rispetto al piano originario. In questo lasso di tempo, egli completa i libri 12 (*De universo seu natura rerum*), 13 (*De atomis*), 14 (*De inani seu loco et tempore*), 15 (*De principiis seu elementis*) e metà del 16 (*De caussis, fortuna, fato*).[23] Guardando a questi manoscritti, possiamo fornire dati più precisi sull'uso del *De rerum natura*. Nel *De philosophia Epicuri universe*, sono citati i proemi che presentano Epicuro come l'inventore della filosofia che porta felicità e rimuove le paure, a cui Lucrezio si dichiara un fedele seguace.[24] La «logica di Carpentras» ricorre al libro 4 del poema per dimostrare che Epicuro fu un filosofo dogmatico (cfr. Diog. Laert. 10.34) che aveva cercato di raccogliere una serie di criteri di verità e di rispondere per loro tramite ai tropi scettici contro la possibilità della conoscenza.[25] Infine, i testi di fisica composti in questo periodo sono dedicati a temi che Lucrezio studia nei libri 1–2 e 4 del *De rerum natura*.

Dopo il 1637, ha luogo una sospensione degli studi epicurei e sul *De rerum natura*. Le energie di Gassendi sono assorbite dalla scrittura ella biografia di Peiresc, morto nel giugno di quest'anno. A pubblicazione avvenuta (1641), il progetto epicureo riprende e le citazioni lucreziane tornano copiose. Negli anni 1641–1643, si rilevano tre eventi importanti.

Il primo è che Gassendi descrive al nuovo mecenate Louis Emmanuel de Valois, conte di Alais, le sue ricerche epicuree, citando il *De rerum natura*. Egli espone l'apologia di Epicuro che si compone ora di quattordici capitoli: sette dedicati alla presentazione delle accuse mosse ai costumi di Epicuro e sette alla loro confutazione. Esaurito il compito, Gassendi espone a Valois l'epistemologia e la fisica epicurea.[26]

---

22 Taussig 2012. La denominazione deriva dal fatto che questi libri sono appunto conservati a Carpentras, Bibliothèque l'Inguimbertine, Ms. 1832. In realtà, parte della canonica si trova anche a Londra, British Library, Ms. Harley 1677.

23 Pintard 1943, 36–42; Bloch 1971, xxx, 213–215 e 497. Questi libri sono conservati a Tours, Bibliothèque municipale, Ms. 709. Sugli interessi di fisica di questo periodo, cfr. anche *Ep. Lull.* 21 (= 2 aprile 1633), che prova come Gassendi cominciò a lavorare al problema dell'immortalità dell'anima, *Ep. Peir.* 129 (= 6 luglio 1635), e *Ep. lat.* 153.116b.

24 I passi citati sono *DRN* 1.70–71, 1.146–148, 1.638–644, 2.1–13, 2.55–61, 3.1–16, 3.87–93, 5.9–10, 5.55–56, 5.535–536, 6.7–41.

25 *Mor. Ep.* 10.235*v*–236*r*, 11.241*r*–243*v*, 11.244*v*, 11.245*v*–247*r*, 11.249*v*. Fa eccezione un unico richiamo al *DRN* 1.423–425 in 11.241*v*–242*r*.

26 *Ep. lat.* 162–228.118b–160b. Sulle precise citazioni da Lucrezio, rimando all'appendice. Su Valois, cfr. Rochot 1944, 84–98; Jones 1981, 53–58; Pintard 1943, 37–38.

Il secondo evento è la pubblicazione nel 1642 del trattato *De apparente magnitudine solis humilis et sublimis*. Il testo si compone di quattro lettere aperte, dove Gassendi spiega perché il sole manifesti alla vista una grandezza sempre diversa e altri problemi ottici legati alla luce solare. Per quanto egli ricorra più o meno in tutte le epistole alla fisica atomistica per razionalizzare tali fenomeni,[27] a interessarci è la quarta. Qui Gassendi ricorre al *De rerum natura* per spiegare l'origine del colore dalla luce solare[28] e ribadire un principio generale che deve guidare le indagini naturalistiche: i sensi non falliscono mai (*sensus numquam falli*). Nel sostenere questo criterio, Lucrezio viene persino considerato un alleato dei Padri della Chiesa avversi allo scetticismo.[29]

Il terzo evento è l'avanzamento nella ricerca sulla fisica del *De vita et moribus Epicuri*. Gassendi termina la seconda metà del libro 16 (*De caussis, fortuna, fato*) e i libri 17 (*De ortu et interitu*), 18 (*De motu et mutatione*), 19 (*De rerum qualitatibus*), 20 (*De mundo*), 21 (*De Deo authore et rectore mundi*), 22 (*De caelo et sideribus*), 23 (*De luce et significatione siderum*), 24 (*De vocatis vulgo meteoris*).[30] Il filosofo scrive, dunque, ben otto volumi e mezzo di fisica, studiando i libri 1, 2, 5, 6 del *De rerum natura*.

Vale la pena evidenziare l'importanza del *De Deo authore et rectore mundi*. Esso consiste nella versione preliminare del capitolo *De principio efficiente rerum* del *Syntagma philosophicum*, il punto in cui Gassendi recupera in maniera dialettica gli argomenti di Lucrezio sulla genesi della nozione di divinità e sulla sottigliezza degli dèi, ma critica i versi contro la provvidenza. Il libro del *De rerum natura* ad essere studiato con attenzione è dunque il 5, sebbene sia da notare in più l'uso dei versi del 2 e della digressione anti-provvidenialistica sulla caduta dei fulmini (6.379–402).

Il triennio successivo (1644–1646) vede il completamento di un altro libro del *De vita et moribus Epicuri*. Si tratta del 25 (*De tellure et rebus inanimis*). Come da titolo, questo testo si concentra sui fenomeni terrestri (terremoti, fonti acquee, vulcani, natura del mare e dei fiumi, magnetismo), sulle scoperte che gli esseri umani

---

27 Cfr. Rochot 1944, 99–113; Jones 1981, 59–61; Egan 1984, 110–119; Joy 1987, 110–129; Martin 1989, 192–200.

28 Cfr. *DRN* 2.795–816 in *De appar.* 4.469a–b e 470b–471a. Sulla teoria gassendiana del colore, cfr. *Animad.* 1.260–267 e Rochot 1944, 111–112; Brundell 1987, 89–91; Guerlac 1986, 14–15; Fisher 2005, 36–39 e 242–243.

29 Cfr. *DRN* 4.500–506 in *De appar.* 4.472b, su cui torno *infra*, 172.

30 Pintard 1943, 38–39 e 43; Bloch 1971, 496–497. I libri 16–20 si trovano a Tours, Bibliothèque municipale, Ms. 709; il libro 21 a Firenze, Biblioteca Medicea Laurenziana, Ms. Ashburnham 1239; i libri 22–26 a Tours, Bibliothèque municipale, Ms. 710.

hanno tratto dal lavoro con la terra (= agricoltura e metallurgia), sulle piante, che, come vedremo, Gassendi considera enti dotati di vita, ma non di anima.[31] Il tema comporta soprattutto l'utilizzo del libro 6 del *De rerum natura*.

Il 1644 è anche l'anno di pubblicazione della *Disputatio metaphysica* contro le *Meditationes de prima philosophia* di Descartes. Il rapporto tra i due era di lunga data. Gassendi si interessò a Descartes già in una lettera a Reneri il 22 novembre 1630 (= *Ep. lat.* 34.41b–42a). Su invito di Mersenne, inoltre, scrisse nel 1641 alcune obiezioni alle *Meditationes*. Esse furono pubblicate come quinte obiezioni insieme al testo di Descartes e alle sue risposte, che non furono viste da Gassendi se non a pubblicazione ultimata. Quest'ultimo replicò a sua volta con delle nuove obiezioni, raccolte nella menzionata *Disputatio* del 1644.[32] Quel che interessa rilevare qui è come Lucrezio fosse usato da arma per attaccare il rivale. Nel primo dubbio alla quinta meditazione, il poeta è citato come il portatore di un sapere che coglie l'essenza delle cose naturali (cfr. *DRN* 1.685–687 in *Disp.* 377a). Per criticare l'idea cartesiana che la mente sia un ente inesteso ma che innesca processi nel corpo, invece, Gassendi richiama Lucrezio nel dubbio quarto contro la sesta meditazione. La ragione naturale ci dice che nulla può toccare ed essere toccato se non da un ente corporeo: ne segue che la distinzione tra *res cogitans* e *res extensa* è infondata.[33] Ulteriori tracce di questa polemica si riscontrano, peraltro, nell'epistolario privato. Si può notare che Gassendi diceva a Sorbière perché ritenesse contraddittoria e improbabile la negazione del vuoto in Descartes (*Ep. lat.* 297.186b–187a = 30 aprile 1644), preferendo Lucrezio che pone questo principio della realtà naturale accanto agli atomi (*DRN* 1.419–420).

Infine, nel 1644–1645, Gassendi conclude la fisica del *De vita et moribus Epicuri*, senza più dividere la materia in libri. La versione preliminare di quest'opera si chiude, quindi, con il libro 25. Le indagini di Gassendi condotte in questo biennio si concentrano su tre temi: le parti e facoltà dei viventi (sensi, immaginazione, locomozione, sonno e veglia, sessuologia, linguaggio, pensiero), la natura

31 *Infra*, 197; Pintard 1943, 43–44; Bloch 1971, 497. Il testo è conservato a Tours, Bibliothèque municipale, Ms. 707.

32 *Ep. lat.* 113.102a, 128.106b–107a, 130–133.107b–108b. Sulla polemica tra i due pensatori, cfr. Thomas 1889, 13–21; Pintard 1937; Rochot 1944, 122–125; Rochot 1951; Meyer 1957; Gregory 1961, 78–118; Jones 1981, 66–69 e 135–188; Rochot 1992; Osler 1994; Corazón 1995b; Sarasohn 1996, 86–97; Osler 1997; Darmon 1998, 77–118 e 155–178; LoLordo 2007, 54–59; Moreau 2007, 402–425; Hatch 2008.

33 Cfr. *DRN* 1.309 (*tangere nec tangi sine corpore nulla potest res*) in *Disp.* 400b, con Jones 1981, 182–186. Cfr. però anche *infra*, 202–206, per verificare come, nel *Syntagma*, Gassendi arrivi a isolaree una parte incorporea dell'anima umana, senza che ciò comporti una concessione tardiva alla metafisica cartesiana.

dell'anima, la sua immortalità.[34] Il primo argomento comporta l'uso di sezioni massicce dei libri 4–5 del *De rerum natura*, il secondo e il terzo prevedono soprattutto l'impiego del libro 3, discusso nella quasi totalità (vv. 94–977). Sono altresì da menzionare la citazione dei vv. 1–20 dell'inno a Venere, per spiegare l'origine divina della riproduzione sessuale, e il ricorso a molti versi del libro 2 che spiegano le cause materiali dei processi psichici sopra menzionati.

Da un punto di vista storico, questa fase coincide con la realizzazione di altri due importanti capitoli contro Lucrezio che confluiranno nel futuro *Syntagma philosophicum*: il *De usu partium in animalibus*, dove si difende la genesi e l'orientamento teleologico delle parti/facoltà dei viventi, e il *De animorum immortalitate*. Se teniamo a mente che Gassendi aveva già scritto pochi anni prima il *De principio efficiente rerum*, possiamo concludere, più in generale, che il periodo 1642–1645 rappresenti una vera svolta nel pensiero di Gassendi. La critica all'anti-provvidenzialismo e all'immortalità dell'anima in Lucrezio coincide, infatti, con una maggiore sistematizzazione teorica e insieme con un'opera di contenimento delle istanze pericolose dell'atomismo, che pure continua ad essere considerato il miglior sistema filosofico-scientifico tra quelli esistenti. Si potrebbe dire che, in questi anni decisivi, il momento del «capire» il *De rerum natura* è accompagnato dal bisogno di «dissentire».[35] Poiché avremo modo di approfondire tali temi in seguito, qui è sufficiente notare che la polemica non compromette la cura che Gassendi riserva a Lucrezio. Malgrado l'intento distruttivo, il filosofo cita uno per uno i versi lucreziani e, invece di liquidarli in poche battute con un richiamo alla fede, vi risponde usando argomenti epistemologici, fisici, etici. Un tale sforzo non sarebbe stato attuato, se Gassendi non avesse considerato il *De rerum natura* un'opera che va seriamente meditata persino nei punti in cui il dissenso era inevitabile ed evidente.

Finora, tutte le citazioni lucreziane sono state registrate in epistole, testi mai pubblicati in vita ma lasciati in forma manoscritta, oppure in opere non dedicate all'epicureismo. Gli anni 1647–1649 costituiranno un cambio decisivo, perché sono pubblicati i risultati di ricerca sull'epicureismo di Gassendi. Escono anzitutto, nel 1647, gli otto libri apologetici del *De vita et moribus Epicuri*. Sono inoltre stampati, nel 1649, tanto le *Animadversiones in decimum librum Diogenis Laertii*, quanto il *Philosophiae Epicuri syntagma*: lungo monologo con cui Epicuro

---

34 Bloch 1971, xxx. Il materiale si trova a Tours, Bibliothèque municipal, Ms. 708. Secondo Bloch 1971, xxii, la mancata divisione in libri dipenderebbe dalla scelta di abbandonare il progetto del *De vita et moribus Epicuri* e di dare alle materia una nuova forma. Per Pintard 1943, 41–42, invece, il manoscritto doveva rappresentare un lungo libro 26.

35 Pintard 1943, 37–39; Bloch 1971, spec. 359–360, 393–398, 413–414, 429–439, 444–445, 449–450 e 466; *infra*, 167–173 e 217–241. Sul «capire e dissentire», cfr. *supra*, 7.

sintetizza la sua filosofia, costruito con la tecnica del *patchwork* di brani tratti dalle sue opere, dai testi dei suoi discepoli e da altre testimonianze antiche sulla filosofia epicurea, con a margine di alcuni capitoli le dichiarazioni di ortodossia religiosa del loro autore.[36] Gassendi si dichiarò insoddisfatto di queste opere, soprattutto perché la mancanza di ozio e tempo da dedicare allo studio non gli consentì un'esposizione completa e chiara.[37] Non è perciò un caso che gli ultimi anni della sua vita (1650–1655) furono dedicati a una presentazione del materiale epicureo sotto la nuova forma del *Syntagma philosophicum*. Esso fu pubblicato postumo nei primi due volumi dell'*Opera omnia* sotto la curatela di Montmore e Sorbière, a cui Gassendi lasciò precise istruzioni in merito, inclusa la richiesta di lasciare nella raccolta solo la traduzione del libro 10 di Diogene Laerzio e le note grammaticali delle *Animadversiones*.[38]

In questo stesso arco di tempo, comunque, hanno luogo delle citazioni da Lucrezio anche in biografie e trattati eruditi. È opportuno ricordare la vita di Tycho Brahe, che cita *DRN* 5.715–730 quale fonte della dottrina caldea in una breve storia dell'astronomia (*Vit. Tych.* 374), e la *Notitia Ecclesiae Diniensis*. Essa racconta la storia della Chiesa di Digne-les-Bains, di cui Gassendi fu canonico, e ricorre a versi lucreziani di estrazione morale quando descrive sia il clima salubre dei bagni della città (*DRN* 2.29–33, 5.1394–1396 in 672a), sia una pestilenza che colpì il luogo (*DRN* 6.1139–1140 in 672b). Con la *Notitia*, si chiude così un cerchio nella vita di Gassendi. Egli iniziò il suo percorso di studio su Epicuro con la citazione nelle *Exercitationes* di alcuni versi lucreziani sulla morale del piacere e lo concluse menzionando altri passi dedicati all'etica.

Se per questi ultimi trattati è stato possibile dare un'esposizione delle citazioni lucreziane, non ha senso provarci per le *Animadversiones* e il *Syntagma philosophicum*. Elencare ogni occorrenza del *De rerum natura* nei due testi significherebbe citare in nota quasi tutto il poema. Ciò che si può dire, confrontandosi con i manoscritti realizzati tra il 1649 e il 1655 del *Syntagma philosophicum*, che contengono il proemio, la logica e le prime due sezioni della fisica del *Syntagma*,[39] è che in questo arco temporale Gassendi è tornato per un'ultima volta sulla natura degli atomi, sulla generazione delle cose, sull'infinità dell'universo e di mondi che nascono/si corrompono ciclicamente, sulla teoria dei simulacri ap-

36 Su questo trattato, esiste al momento solo l'articolo di Wolff 1999.
37 Su tutto ciò, cfr. Pintard 1943, 40–41; Rochot 1944, 132–136; Joy 1987, 70–71 e 251–252 (nn. 22–25); Jones 1981, 70–72; LoLordo 2007, 21–22; *PES* 1: *qua serie mihi iam occurrit (otio quidem maiore posset & congeri plenius, & distribui clarius)*.
38 Cfr. Bellis 2019. Sulla storia dell'*Opera omnia*, cfr. anche Kirsop 2000.
39 Bloch 1971, 497; Brundell 1987, 3; Tours, Bibliothèque municipale, Ms. 706; Firenze, Biblioteca Medicea Laurenziana, Ms. 1237.

plicata alla vista, sui sensi di gusto e olfatto, sulla polemica contro la divinità della terra, sui moti del cielo, su alcuni fenomeni celesti (eclissi, fasi lunari, formazione delle nubi, ecc.) e terrestri – tutti temi che comportano un uso massiccio dei libri 1, 2 e 5, in parte più ridotta del 4 e del 6. Vengono altresì esaminati, per quel che riguarda l'introduzione al *Syntagma*, i proemi del *De rerum natura*.

Ha invece senso dare un sommario delle citazioni da Lucrezio nei libri apologetici del *De vita et moribus Epicuri* del 1647. La struttura del testo è quasi identica all'apologia prospettata a Peiresc nel 1631 e al piano di lavoro in quattordici capitoli che Gassendi aveva sintetizzato a Valois nel 1641–1643. Anche lo scopo è lo stesso: dimostrare che le accuse mosse a Epicuro dall'antichità a oggi sono infondate. Solo l'ordine della materia è trasformato. I quattordici capitoli tornano ad essere otto libri. Il *De philosophia universe* è inoltre eliminato e confluisce nel *Liber proemialis* del *Syntagma*.[40] Per sostituirlo, Gassendi opta per un intervento editoriale: dividere in due la sezione che sia nell'indice inviato a Peiresc che nelle lettere spedite a Valois era dedicato alla storia della scuola epicurea. Una si focalizza sulla vita di Epicuro, l'altra sulla sua morte, seguita da una rassegna dei seguaci del filosofo.[41] Abbiamo così ora otto libri del *De vita et moribus Epicuri*, dove Lucrezio è menzionato con l'intento di ricostruire la biografia di Epicuro e di scagionare questi dall'infamia. Nello specifico:

1. Il libro 1 (173a, 175b) ricorre al *De rerum natura* per confermare la validità delle fonti antiche che riportano che Epicuro nacque ad Atene, non a Samo né a Lampsaco (*DRN* 1.70–71, 5.5, 6.1–6);
2. Nel libro 2, Lucrezio è citato come esempio di discepolo che prova un'ammirazione incondizionata verso il suo maestro (cfr. *DRN* 3.1–15, 3.28–30, 3.1042–1044 in 186b);
3. Il libro 3 menziona la trattazione dell'eros del *De rerum natura* per sostenere che il saggio si astiene dal piacere sessuale, scagionando così Epicuro dall'accusa di intemperanza erotica;[42]
4. Il libro 4 (204a) giustifica in parte i costumi religiosi degli epicurei, asserendo che Lucrezio provi come questi non attaccasse il culto della divinità *per se*, bensì le false credenze superstiziose che le si erano incrostate. Il poeta viene anche citato per dimostrare che il paragone di Epicuro a una «divinità mortale» sia solo una metafora per indicare la sua superiorità intellettuale;[43]

---

40 *Synt.* 1.1a–30b. Rimando a Palmerino 1999, 290–294, per i dettagli.

41 Su questa ulteriore complicata riorganizzazione, cfr. Jones 1981, 47 e 227; Jones 1999, 216–219; Rochot 1944, 87; Palmerino 1999, 272–274. Sull'impianto generale dell'apologia, cfr. invece Tenenti 1960, 238–240.

42 Cfr. *infra*, 308–310.

43 *DRN* 1.78–101; 5.13–51. Su questi punti si tornerà *infra*, 264–265 e 300–301.

5. Il libro 5 (210a, 211a–b) cita Lucrezio per scagionare gli epicurei dall'accusa di malevolenza verso i loro avversari, richiamando come contro-esempio il suo apprezzamento di Empedocle e Democrito, dai quali pure dissente a livello dottrinale;[44]
6. Il libro 8 richiama Lucrezio, infine, per salvare Epicuro e i suoi discepoli dalle accuse di incultura, soprattutto sulla poesia.[45]

Sulle altre tre opere epicuree maggiori, vale invece la pena evidenziare le diverse sfumature che caratterizzano l'uso di Lucrezio. Le *Animadversiones* richiamano il *De rerum natura* per chiarire i passi del libro 10 di Diogene Laerzio, le epistole di Epicuro, le *Ratae Sententiae*. L'intento è esegetico. Il *Philosophiae Epicuri syntagma* inserisce numerosi versi lucreziani nel *patchwork* del monologo di Epicuro, con lo scopo di sintetizzare il pensiero epicureo su determinate questioni. Il *Syntagma philosophicum* cita Lucrezio, infine, come uno dei tanti autori da interrogare, mentre si sviluppa un argomento filosofico, o si ricostruisce un problema intellettuale (*Synt.* 1.29b–30b; *Ep. lat.* 584.295b–296b). Il *De rerum natura* è ora oggetto di confronto teorico.

La tripartizione appena svolta è di necessità semplificante e artificiale.[46] Uno studio mirato dei tre testi potrà di certo mostrare che vi sono numerose eccezioni alla regola, dovute anche al fatto che il *Syntagma philosophicum* incorpora spesso intere sezioni delle *Animadversiones* e che il *Philosophiae Epicuri syntagma* mira a sintetizzare il contenuto ora dell'uno, ora dell'altro testo.[47] La validità generale della tripartizione si manifesta, però, in alcuni casi vistosi: l'analisi della tesi della molteplicità dei mondi, la ricostruzione della teoria epicurea degli *intermundia*, la spiegazione del rapporto tra la saggezza e la sapienza. Come vedremo in seguito,[48] questi sono alcuni dei casi in cui emerge un diverso modo di riflettere sulla materia epicurea.

Va in ultimo ricordata la testimonianza di Michel de Marolles, traduttore del poema di Lucrezio in lingua francese, che ricorda un suo debito verso Gassendi nella prefazione alla seconda edizione del suo lavoro (1659). Il traduttore

---

44 Cfr. *infra*, 104, 154, 170, 246.
45 Cfr. *infra*, 118–120. La struttura del libro 8 è quella di una disputa in tribunale (Taussig 2001). Sulla filologia di Gassendi, cfr. Algra 1994, 98–102.
46 Considerazioni analoghe in Rochot 1944, 144–145 e 171–172; Jones 1981, 71 e 253–254; Jones 1999, 219; Taussig 2002, 542–543.
47 Il *PES* funse originariamente da *appendix altera* del volume 1 delle *Animadversiones* (xcvii–xcviii). Confluì in seguito nel terzo tomo dell'*Opera omnia*, in qualità di sintesi dei due volumi precedenti del *Syntagma philosophicum*.
48 *infra*, capp. 3.3–3.4.1 e 262–264.

dichiara che il filosofo aveva appuntato di propria mano, qualche giorno prima di morire, tutti i punti del manoscritto che richiedevano alcuni aggiustamenti. Marolles dichiara pertanto che il contributo di Gassendi era stato decisivo per realizzare la seconda edizione accresciuta e migliorata.[49] Ci informa, inoltre, che il filosofo si interessò a Lucrezio fino alla morte.

Possiamo in sostanza riassumere come segue i risultati di questa indagine storica. Il *De rerum natura* è un testo citato molto di frequente da Gassendi sin dal 1621 e rappresenta un tassello importante sia nella formazione che nello sviluppo del suo pensiero. Pur partendo all'inizio da interessi etici, il filosofo passò a considerare il poema come una fonte imprescindibile per comprendere Epicuro, per condurre ricerche di tipo storico, per elaborare un'epistemologia, per studiare i fenomeni naturali e per sfuggire ai pericoli della riflessione astrattamente metafisica, sulla cui validità ebbe modo di gettare forti dubbi durante la sua polemica con gli aristotelici e Descartes.

2.2 Le omissioni dei contenuti del *De rerum natura*

Dopo tanta analisi, giova un po' di statistica. Dei 7415 esametri del poema, Gassendi ne cita e studia 6249, o l'84,28%. Ne restano fuori 1166. Risulta così non solo confermata la tesi di Beretta che le opere di Gassendi sono quasi «un'edizione ragionata e ampiamente argomentata del *De rerum natura*»,[50] ma anche che siamo di fronte al primo autore noto – diverso da un commentatore – che esamina il poema pressoché nella sua interezza. Questo *unicum* è tanto più interessante se si nota che, nell'inventario dei libri ritrovati dopo la morte del filosofo, il poema di Lucrezio è assente.[51]

La lista delle occorrenze è pubblicata in appendice al volume. Attingendo al documento, è interessante notare non tanto i temi del poema studiati da Gassendi, che sono la quasi totalità, quanto le omissioni più vistose. Una comune ai libri del *De rerum natura* è il disinteresse per di quasi tutte le dichiarazioni di poetica di Lucrezio. L'unica a essere citata e discussa è quella dell'*incipit* del libro 4, limitatamente ai vv. 11–25 che, secondo Gassendi, sintetizzano la poetica epicurea, non solo quella di Lucrezio. Del resto, i vv. 1–10 in cui il poeta

---

49 Marolles 1659, 2: «Il m'y marqua de sa propre main tous les endroits, où il crût qu'il estois necessaire de retoucher, de sorte qu'en cela mesme, il me donna beaucoup de marques de sa bien-veillance». Cfr. sul tema Kors 2016, 28–31.

50 Beretta 2008, 192–193 (cit. 193); Beretta 2015, 234–236. Cfr. pure Hadzsith 1963, 312; Jones 1999, 220; Passannante 2011, 175.

51 Fleury/Bailhache 1957, 46–47.

parla delle sue motivazioni – come la gloria di sondare per primo un territorio inesplorato e la volontà di liberare la mente dai vincoli della religione (4.7) – sono forse omessi per prudenza.[52]

Sono altresì ignorate molte digressioni di metodo o di intenti, tra cui la rassicurazione a Memmio che i suoi versi non introducono a una dottrina empia (1.80–82), o gli appelli al lettore di riflettere meglio sulla verità delle sue asserzioni e/o di integrare gli argomenti con altre prove,[53] o la volontà di rinunciare a entrare nel dettaglio sui vari nomi e sulle numerose direzioni che possono assumere i caratteri umani (3.314–318). Sembra fare eccezione il luogo *DRN* 2.1023–1047, che è una lunga riflessione metodologica di Lucrezio che invita a non lasciarsi ottundere dal senso di meraviglia che si prova verso i fenomeni che si osservano per la prima volta e sollecita il lettore a opporre argomenti contrari, se non è soddisfatto dal seguito della ricerca. Ma Gassendi lo cita solo parzialmente e non accetta il punto centrale di tale *locus*: che l'*admiratio* verso la natura va spenta del tutto e che non c'è un creatore che crea oggetti/fenomeni meravigliosi.[54] Non saprei spiegare la distorsione e le altre omissioni se non come una volontaria scelta di non leggere Lucrezio quale oggetto di studio autonomo, quindi di ignorare le sue strategie compositive e ciò che poteva distinguerlo dal suo maestro Epicuro.

Un'altra omissione trasversale a più libri del poema riguarda alcuni versi che descrivono la reintegrazione atomica e la legge di equilibrio universale, che impedisce ai corpi di andare subito distrutti (1.547, 1035–1037, 1045–1051; 2.529–531, 2.569–580). Può darsi che ciò dipenda dal fatto che tale processo è spiegato con il brano dedicato al principio di ἰσονομία,[55] dunque che questi estratti sono ignorati perché meno dettagliati.

Sempre trasversali a più libri sono le omissioni di alcuni versi teologici. Per quel che riguarda il silenzio su alcune digressioni contro la provvidenza e la *religio* (2.171–182; 5.83–90; 5.156–163; 5.1206–1225; 5.1237–1240), si può supporre che Gassendi non pensasse fosse necessario confutarle. Nella sezione *De principio efficiente rerum* del *Syntagma philosophicum*, infatti, egli dedica una serrata critica alle argomentazioni più dettagliate contro la teodicea che Lucrezio elabora con *DRN* 5.156–225.[56] Un discorso diverso vale per l'omissione dei

52 Cfr. su questi temi *infra*, 267–268. Sono nello specifico ignorate le dichiarazioni di poetica di 1.136–139, 1.151–158, 1.331–333, 1.497–502, 1.921–935 e 1.1114–1117; 2.688–691; 3.419–420; 4.176–182 e 910–915; 6.42 e 92–95.
53 Cfr. 1.400–417; 2.739–740; 3.521–525; 4.467–468; 4.929–931; 5.91–103; 5.247–250; 6.764–768; 6.998–1001; 6.1080–1083. Sul tema, rimando a Mitsis 2018, 69–89.
54 Cfr. *infra*, 265–267.
55 Citato e discusso *infra*, 135.
56 Cfr. *infra*, cap. 3.5.

versi sulla descrizione di Epicuro come una divinità mortale (3.15; 5.52–54), sulla capacità degli umani di correggersi e raggiungere uno statuto divino (3.319–322), sulla *pietas* di Lucrezio intesa come la capacità di guardare il divino con mente tranquilla (5.1194–1203), sui simulacri che si distaccano dal corpo degli dèi e ne fanno aggregati di atomi (6.70–91). Gassendi li ignora – e distorce altri luoghi lucreziani dal significato analogo – per varie ragioni. L'epiteto di «dio» o di individuo «divino» è ridimensionato con la tesi che gli epicurei chiamavano così le persone eccezionali. Il luogo sulla *pietas* è forse ignorato perché non è utile a ricostruire che cosa Lucrezio (ed Epicuro) pensassero del culto della divinità. Quanto agli estratti sui simulacri, Gassendi li trascura perché attribuiva agli epicurei la tesi che gli dèi non sono aggregati atomici.[57]

Veniamo ora ai silenzi sui contenuti dei libri singoli. Gassendi omette dal libro 1 un'analisi completa dell'inno a Venere. Egli lo usa per dimostrare che la provvidenza spinge i viventi a generare figli e ricordare il rapporto di mecenatismo che legava Lucrezio a Memmio. Tutta la seconda metà in cui il poeta intona una preghiera a Venere per indurre Marte a deporre le armi e portare pace ai romani (29–40) è ignorata. Gassendi non nota così la contraddizione tra il culto della dea e la teologia lucreziana degli dèi inattivi, su cui la tradizione aveva a volte soffermato l'attenzione.[58]

È anche utile notare che Gassendi non si pronuncia sul rapporto che lega Lucrezio con i suoi predecessori poetici, a cominciare da Ennio. Questi è lodato per aver inaugurato il genere della poesia sapienziale latina, ma è criticato per aver sostenuto nell'*incipit* degli *Annales* la trasmigrazione delle anime e l'esistenza dell'Acheronte (116–127). L'omissione di Gassendi è tanto più interessante, se si osserva che egli ricorda altrove il tema enniano. Aggiunge, anzi, che Ennio sosteneva di esser la reincarnazione di Omero – dettaglio che Lucrezio tace, o meglio sostituisce con l'indicazione che l'ombra del poeta greco rivelava a Ennio la natura delle cose.[59]

Non esiste nemmeno una singola dichiarazione sul rapporto tra Lucrezio ed Empedocle, sulla cui importanza si pronunciano non solo gli studiosi odierni,[60] ma già gli autori antichi e moderni. Si pensi a Cicerone, che avvicina il *De rerum*

57 *Infra*, capp. 3.1–2 e 5.4.
58 Cfr. ad esempio la risposta di Pietro Vettori a della Casa (*supra*, 43).
59 *Animad.* 1.592: *Nam quod Ennius quidem animam Homeri in se immigrasse autumavit, poeticum fuit*. La fonte di Gassendi è probabilmente Porph. *In Hor. Epist.* 2.1.50–52 (= T4a–b, ed. Goldberg/Manuwald 2018; i versi lucreziani corrispondono a T2). Sul rapporto tra Lucrezio ed Ennio, cfr. ora Nethercut 2021, 45–48, 53, 122–149.
60 Cfr. soprattutto Sedley 1998, 1–34. Sull'associazione, si aggiunga almeno Pasoli 1970, 377; Garani 2007b; Trépanier 2007; Campbell 2014; Biscuso 2015, 167–179.

natura agli *Empedoclea* di Sallustio (*QFr*. 2.10), a Quintiliano (*Inst*. 1.4.4), a Lattanzio (*Div*. *inst*. 2.12.4), a Giannozzo Manetti, Pietro Crinito e Francesco Pedemonte.[61] Gassendi ricorda solo la stima che Lucrezio riserva a Empedocle (cfr. *DRN* 1.728–740 in *Mor*. *Ep*. 5.211a–b), pur nel dissenso su diversi punti dottrinari (*Synt*. 1.240a–b, 1.492b, 2.299b), e omette la descrizione appassionata che il primo dà della Sicilia e di Agrigento (717–727).

Va in ultimo considerata un'omissione solo apparente. Gassendi non cita mai per intero il brano 1.136–145, in cui Lucrezio confessa di non essere in grado di tradurre adeguatamente la dottrina greca di Epicuro in versi latini. D'altro canto, Gassendi cita i vv. 140–142 per paragonare la sua amicizia verso Mersenne a quella del poeta verso il suo mecenate e tiene il brano sullo sfondo ogni volta che indica quali vocaboli lucreziani sono la resa di una *vox* tecnica epicurea.[62] Possiamo riconoscere una cripto-citazione.

Passando al libro 2, si notano omissioni meno cospicue. Gassendi non cita, ad esempio, il luogo in cui si legge la composizione atomica di corpi come il fumo o le nuvole (456–463). Più interessanti sono però le totali omissioni della vivida descrizione poetica del culto della *Magna Mater* (600–643) e dell'argomentazione lucreziana che, se esiste una materia atomica infinita, allora atomi e vuoto si devono aggregare in infinite razze umane, sparse in infiniti mondi. L'una è taciuta perché Gassendi è soltanto interessato alla critica che Lucrezio muove al mito e alla relativa credenza di una divinità immanente alla terra. Così facendo, si emancipa di nuovo dalla tradizione, che usava i versi lucreziani come fonte storica o poetica per ricostruire questo culto del passato. L'argomento che vi sono infinite razze umane potrebbe invece essere taciuto per prudenza o perché si tratta di una tesi indimostrabile con la ragione.[63]

Del libro 3 sono trascurate perlopiù alcune digressioni poetiche. Si ignora l'appassionata descrizione del pullulare delle passioni negative nell'anima di chi è dominato dalla paura di morire (59–78), la descrizione degli effetti del dolore sul complesso psicosomatico (170–174, 252–257), la tesi che la morte non è da temere perché è molto simile al sonno (919–927). Si omette anche qualche verso colorito della prolusione finale che esamina cosa accade nell'intimo di chi non sa sopportare la prospettiva di morire e soprattutto non conosce la causa del suo malessere (1069, 1073–1077, 1080–1081). Dal punto di vista dottrinale, Gassendi non usa i vv. 963–971 che tentano di rimuovere la paura della morte pensando che la vita sia data in comodato d'uso, mentre cita solo in

---

61 *Supra*, cap. 1.2, sezione I.

62 *Infra*, 105–106 e 284.

63 Cfr. per esempio Michele Marullo (*supra*, 37), e Herbert di Cherbury (*supra*, 60–61); *infra*, 207–217.

parte l'allegoria dei dannati dell'Ade (980–1023). La ragione è che forse tali argomentazioni non tutelano la credenza dell'immortalità dell'anima che il filosofo cerca di provare con ragioni probabili, durante la ricezione del libro 3 del poema.[64]

Più o meno lo stesso accade in relazione al 4. Gassendi omette perlopiù solo alcuni esempi o chiarimenti. I brani dottrinali parzialmente ignorati sono invece due. Da un lato, sono trascurati i versi in cui Lucrezio spiega in che modo i simulacri vadano chiamati in latino (33–41, 45–49), forse perché Gassendi non vuole approfondire una dottrina che crede falsa.[65] Dall'altro lato, il filosofo non approfondisce lo studio di un tema lucreziano che aveva attirato tradizionalmente l'attenzione: la polemica contro eros e il relativo elogio dell'attività sessuale senza amore.[66] Fermo restando, infatti, che Gassendi analizza da vicino le sezioni che dimostrano perché la passione erotica è dannosa per la felicità, egli omette le parti descrittive/poetiche (cfr. l'eiaculazione notturna dell'adolescente nei vv. 1031–1040, la derisione dei difetti delle amanti spacciati come pregi nei vv. 1177–1191), ma soprattutto i punti in cui Lucrezio si dimostra lascivo. Questi includono la descrizione dell'eccitazione e del rapporto sessuale (1045–1062, 1076–1120, 1201–1207), la presentazione del rimedio al tormento d'amore con l'unione con più *partner* (1065–1067), l'immagine della donna che si offre sorridente al piacere di un uomo (1192–1196), la sintesi delle posizioni da assumere per accogliere meglio il seme e delle tecniche usate dalle prostitute per non restare incinte (1265–1277). È probabile che Gassendi taccia tali dettagli per dare un'immagine dell'etica di Epicuro/Lucrezio accettabile ai più.

Il libro 5 presenta anzitutto una piccola ma decisiva omissione: il verso finale dell'estratto in cui Lucrezio descrive la natura sottile degli dèi e della loro sede (5.146–155). Qui il poeta promette di approfondire in seguito (*posterius*) con un lungo discorso (*largus sermo*), che però non ci è giunto. A meno che l'approfondimento non venga condotto nei versi del libro 5 che negano l'attività divina nel mondo,[67] o che Lucrezio vi abbia rinunciato,[68] si tratta di un indizio dell'incompiutezza del *De rerum natura*.[69] Ora, questo problema è glissato da Gassendi,

---

64 Maggiori dettagli *infra*, cap. 4.3.
65 *Infra*, 127.
66 Le considerazioni che seguono sono approfondite *infra*, 306–310.
67 Cfr. Müller 1978, 206–207 e 217; Jackson 2013, 191, con la bibliografia citata.
68 Perelli 1969, 145.
69 Difesa *i.a.* Giussani 1896, vol. 4, 20–21; Pizzani 1959, 174–180; Bollack 1978, 20–21; Sedley 1998, 160–165.

forse perché crede che il poema sia invece compiuto, sicché egli trova che *DRN* 5.146–155 sia la posizione definitiva dell'epicureo sulla questione.[70]

Altre omissioni dal libro 5 sono più corpose. Gassendi ignora i punti in cui Lucrezio racconta il mito di Fetonte (399–404), di nuovo perché è solo interessato alla sua confutazione. Ma omette i punti del libro 5 in cui è applicato il metodo epicureo delle molteplici spiegazioni (526–533, 614–620) che Lucrezio descriverà nel 6.[71] Infine, dal resoconto della seconda metà del testo sull'origine dell'umanità e del suo sviluppo, Gassendi ignora alcuni dettagli sul comportamento dei primitivi, come la loro credenza dell'esistenza degli antri delle ninfe (948–952), la loro immunità dalla paura verso l'alternarsi del giorno con la notte (966–981) e il loro disinteresse alla navigazione del mare (1001–1006). Vengono infine omessi molti versi sulla scoperta del fuoco, del ciclo delle stagioni e di altre arti (1091–1104, 1379–1388, 1436–1439, 1456–1457), sull'amore della novità (1276–1280, 1411–1415), sugli animali usati in guerra,[72] sul passaggio dell'attività della tessitura dalle mani degli uomini a quelle delle donne (1354–1360).

Resta il libro 6. Se prescindiamo dall'omissione di dettagli sui fenomeni naturali (*e.g.* 183–184, 348–356, 517–518, 557–560, 568–576) l'assenza più significativa è il grande tema lucreziano su cui la tradizione aveva rivolto grande attenzione e che chiude tutto il poema. Mi riferisco al confronto tra l'episodio della peste di Atene (1138–1286) e il precedente delle *Historiae* di Tucidide (2.47–54).[73] Pur sapendo che Lucrezio ebbe lo storico quale sua fonte principale (*Eccl. Din.* 672b), Gassendi si limita a menzionare i vv. 1138–1140 al termine della sua analisi della causa delle epidemie (*Synt.* 2.60b) e ricorre esclusivamente al caso degli appestati che perdono l'immaginazione, ma non la memoria (1213–1214), per sostenere che la dottrina epicurea considera distinte le due facoltà.[74] A causa di tale omissione, il filosofo non nota l'apparente discrasia tra l'inizio e la fine del poema, nello specifico tra l'immagine solare di Venere e il volto nero della natura che scatena una catastrofe su un'umanità in declino.

Il quadro analitico dei silenzi di Gassendi permette di notare un altro elemento interessante sul piano storico. Questo filosofo si rivela essere un lettore eccentrico del *De rerum natura*. I punti del poema che avevano attirato grande

---

70 *Infra*, 102.

71 *Infra*, 273.

72 Cfr. 1297–1349. Per essere più precisi, Gassendi cita solo i vv. 1339–1340 per descrivere il comportamento degli elefanti in *Synt.* 2.197a–b.

73 Tra gli autori che lo avevano ben studiato troviamo van Giffen 1566, 470–473; Nardi 1647, 524–627; e medici come Girolamo Fracastoro, Girolamo Mercuriale, Piero Vettori e Daniel Sennert (*supra*, cap. 1.2, sezioni VIII).

74 Cfr. *infra*, 196.

attenzione nel passato sono spesso taciuti da Gassendi, e viceversa molti luoghi dottrinari che erano stati ignorati dai predecessori ricevono nella sua opera un'analisi minuziosa. Il filosofo è insieme l'apice di una tradizione di studi epicureo-lucreziani e un autore che nutre degli interessi in larga parte inconsueti.

2.3 Il Lucrezio filosofo e fedele espositore di Epicuro

I paragrafi precedenti hanno dato un quadro completo di quali e quanti versi di Lucrezio fossero letti da Gassendi. Questa raccolta di dati lascia però ancora irrisolta una domanda. Chi fu Lucrezio per Gassendi? La risposta più articolata la troviamo nel libro 2 del *De vita et moribus Epicuri*:

> Aliquanto vetustior, sed Romae, fuit T. Lucretius Carus (obiit enim iuxta Eusebium Olympiade CLXXI. cum ageret annum aetatis quadragesimum tertium) Poëta nempe ille insignis, cuius sex libri de Rerum natura hactenus superstites uberiorem, quam alias usquam, Epicureae Philosophiae explicationem continent, & qui videretur praesertim hoc loco esse celebrandus, nisi quotquot magni Viri scripta eius attigerunt, maximopere ipsum commendassent. Dictus nimirum illis est *vir multae artis*, *praestans elegantia*, *doctus*, *magnus*, & alia. Hinc cum elogio nostro non egeat, sufficiat heic apponere egregium de scriptis illius, Ovidii vaticinium: *Carmina sublimis tunc sunt peritura Lucreti, / Exitio terras cum dabit una dies*. Minime porro videtur dubium, quin mendum apud Varronem subsit, ne sit pro *Lucretio* legendum *Lucilius*, vel quid simile, dum, *Lucretius*, inquit, *suorum unius,& viginti librorum initium fecit hoc, «Athenis, & terrae genitabile querere tempus»*. Nimirum neque hoc librorum Lucretianorum initium est, neque dici potest quid Lucretius in quindecim libris desideratis edisseruisset; neque (quod mirum) cum Grammatici veteres, aliique authores memoratos sex libros citent, ullus tamen unquarn citavit aliquem ex iis quindecim.

> Un po' più vecchio, ma di Roma, fu Tito Lucrezio Caro (secondo Eusebio, infatti, morì nella 171° Olimpiade, quando raggiunse i 44 anni di età),[75] poeta davvero insigne, i cui sei libri *Sulla natura delle cose* contengono finora l'esplicazione superstite – più compiuta rispetto a tutte le altre – della filosofia epicurea. Pare, inoltre, che è proprio su questo versante che [Lucrezio] merita di essere celebrato, se è vero che tutti gli scritti di quei grandi uomini che attingevano al poeta lo raccomandassero al massimo grado. È detto infatti da quelli [che fu] «uomo di grande arte» [Cic. *QFr*. 2.10.3], «superiore per eleganza»,[76] «dotto» [Stat. *Silv*. 2.7.76], «grande» [Seren. *Lib. med*. 32.606], e altro. Poiché non ha pertanto bisogno del nostro elogio, basterà porre qui l'egregio vaticinio di Ovidio

---

75 Euseb. *Chron.* in Jer. *Chron.* 149g = Migne 1844–1855, vol. 27, 425.

76 L'espressione non si trova nelle fonti su Lucrezio. Seguendo l'annotazione in margine al testo di Gassendi (*Mor. Ep.* 2.188a), Taussig (2006, 261, n. 15) cita Quint. *Inst.* 1.4.4 e 12.11.27, che in effetti accenna alla superiorità del poeta su altri versificatori e filosofi, ma non alla sua *elegantia*. Per ovviare all'omissione, si potrebbe aggiungere Quint. *Inst.* 10.1.86, che afferma che Lucrezio si distinse per eleganza nella poesia scientifica.

> sui suoi scritti: «La poesia del sublime Lucrezio morirà, / quando un unico giorno seppellirà la terra».[77] Non sembra esserci insomma il minimo dubbio che vi sia un errore in Varrone e che forse occorra leggere «Lucilio» o qualcosa di simile al posto di «Lucrezio», laddove è detto: «Da tale divisione in due Lucrezio comincia i suoi 21 libri: 'Cercare il tempo di Atene e della terra feconda'».[78] Non si riscontra mai un tale *incipit* nei libri lucreziani, né si può dire che cosa Lucrezio avrebbe potuto dire nei quindici libri dispersi, né (cosa sorprendente) [si comprende] perché gli antichi grammatici e gli altri autori menzionati citino i [primi] sei libri, mentre non sia mai citato qualcosa dagli altri quindici
>
> (*Mor. Ep.* 2.187b–188a; trad. mia)

Questa biografia risale agli anni 1633–1634, quando Gassendi scrive il *De philosophia Epicuri universe*, o l'ottavo libro dell'originario progetto del *De vita et moribus Epicuri*.[79] Il testo cita molte fonti antiche che presentano sotto una luce positiva le qualità di Lucrezio scrittore. Gassendi respinge, inoltre, la credenza che il poeta scrisse più di sei libri del *De rerum natura*. L'unica testimonianza dell'esistenza di più volumi è una lezione del *De lingua latina* di Varrone, che era stata in passato accreditata da alcuni editori e biografi di Lucrezio.[80] Tale operazione era stata in ogni caso già compiuta da Girolamo Borgia nel 1502, da van Giffen nel 1565–1566 e da Lambin nel 1570 dentro le biografie lucreziane accluse alle loro edizioni del *De rerum natura*.[81] Ciò significa che Gassendi non difende una posizione nuova.

Quel che distingue la biografia gassendiana dalle precedenti è che essa omette la menzione delle fonti che potrebbero accreditare, anche per via indiretta, sia la difficoltà dei versi di Lucrezio,[82] sia i tratti oscuri della sua vita e della sua poesia. Gassendi cita la data della morte del poeta dal *Chronicon* di Eusebio, allora noto tramite la traduzione latina di Girolamo, ma non la notizia che egli si sarebbe suicidato dopo essere impazzito per aver bevuto un filtro d'amore e che avrebbe scritto il *De rerum natura* durante i rari intervalli dalla follia.[83] Quando cita la lettera di Cicerone a Quinto e le *Silvae* di Stazio, Gassendi elimina le allusioni al suo

77 Ov. *Am.* 1.15.23–24 (trad. Della Casa 1982, 97, leggermente modificata).

78 Varr. *Ling.* 5.17 (trad. Traglia 1974, 63, modificata). Il passo corrisponde al fr. 1 del libro 1 delle *Satire* di Lucilio (ed. Marx 1905), su cui Warmington 2013, 114–116.

79 Cfr. Londra, British Library, Ms. Harley 1677, 89b e *supra*, 87–88.

80 Cfr. *e.g.* Candido 1512, 1.4*v*, Pomponio Leto e Gregorio Giraldi *ap.* Solaro 2000, 26–27 e 54–55; Palmer 2014, 129–131.

81 Cfr. i testi trascritti da Solaro 2000, 34, 62–66 e 82–84.

82 Cfr. i dati e le analisi di Solaro 2003.

83 Migne 1844–1855, vol. 27, 425. Sulla fonte, di attendibilità controversa, cfr. Giussani 1896, vol. 1, xi–xiv; Masson 1907, 44–56; Scamuzzi 1960; Winspear 1968, 27–34; Perelli 1969, 16–70; Opelt 1972; Mantero 1975, 111–122; Luck 1988; Canfora 1993, 23–30 e 99–105; Laurence 1999; Gambino Longo 2004, 283–287; Piazzi 2009, 1–14; Palmer 2014, 97–191; Beretta 2015, 104–106; Solaro 2020, 325–328.

ingegno e *furor* creativo, lasciando esclusivamente il riferimento alla sua arte e l'epiteto *doctus*,[84] contraddicendo così forse la poetica lucreziana che non vedrebbe una cesura tra *ars* e *ingenium*.[85] La constatazione consente di supporre che Gassendi cercasse di depurare il ritratto di Lucrezio dai suoi tratti irrazionali, dalla sua fama di poeta difficile e dalla leggenda della sua follia non cercando di correggere queste notizie o di motivarle, come accadeva nelle biografie lucreziane di van Giffen e Lambin, o nella *Theologia platonica* di Ficino,[86] bensì tacendo tali dettagli.

Sempre nel libro 2 del *De vita et moribus Epicuri* (189a–b), egli accenna anche al rapporto di mecenatismo che lo legava a Memmio, dedicatario del *De rerum natura* (1.25–43, 5.1–8) e presentato a sua volta come un seguace fedele dell'epicureismo. Gassendi diverge, però, dall'opinione che all'epoca espressa da Lambin e van Giffen,[87] ma che perdura oggi, secondo cui il personaggio va identificato con il Gaio Memmio Gemello, procuratore della Bitinia che intendeva costruire sopra le rovine della casa di Epicuro ad Atene. L'argomento addotto è che è difficile pensare che un vero seguace dell'epicureismo potesse pensare di commettere un simile gesto, che destò rabbia e orrore in Attico, Patrone e altri epicurei.[88] Questa dissociazione tra Gaio Memmio e il destinatario del *De rerum natura* può non convincere, e lo stesso Gassendi non riesce a difendere la sua ipotesi spiegando chi

---

84 Cfr. Cic. *QFr*. 2.10.3: *Lucreti poemata ut scribis ita sunt, multis luminibus ingeni* («I componimenti in versi di Lucrezio sono così, come tu mi scrivi, scaturiti dal genio creativo che ampiamente rifulge . . .»; trad. Di Spigno 2002, 175–177) e Stat. *Silv*. 2.7.76: *et docti furor arduus Lucreti* («e il sublime furore del dotto Lucrezio»; trad. Traglia/Aricò 1980, 825, modificata), con Kenney 2007. Gassendi interpreta il *doctus* come un elogio, ma non è chiaro se non sia invece ironico. Cfr. Giussani 1896, vol. 1, xvii–xix; Wheatland Lichfield 1913; Pizzani 1959, 17–49; Ronconi 1972, 170–173; Alfonsi 1978, 273–276; Menuet-Guilbaud 1991; Canfora 1993, 17–22; Pucci 1996, 130–132; Piazzi 2009, 23–31.

85 Trovo convincenti le osservazioni di Ronconi 1972, 88–90. Anche Bruno chiamava Lucrezio solo *doctus* (cfr. *supra*, 52).

86 Solaro 2000, 60–61 e 78–82; Solaro 2020, 330–333. Un esempio è la spiegazione della follia di Lucrezio in Lambin. La sua causa è identificata nell'indignazione verso i costumi dissoluti dei suoi contemporanei e nella sofferenza per l'esilio che colpì il patrono Memmio (Solaro 2000, 81–82), più che per un filtro d'amore. Ficino invece spiegava la follia di Lucrezio supponendo una sua indole melanconica (*supra*, 41).

87 Cfr. *De gente Memmia eiusdem prolegomena* in van Giffen 1566 e *De Caio Memmio Gemello* di Lambin *ap*. Solaro 1994. Per alcune prospettive recenti, cfr. Della Valle 1939; Farrington 1959; Giancotti 1978, 91–124; Clay 1983, 212–225; Canfora 1993, 44–48 e 52–55; Piazzi 2009, 18–22; Beretta 2015, 113–114; Verde 2016c; Morgan/Taylor 2017, 537–539; Mitsis 2018, 77–89; Rebeggiani 2020, 452–456.

88 Cfr. *Mor. Ep*. 1.177a e 2.189a–b, dove Gassendi cita le fonti di Cic. *Fam*. 13.1; *Att*. 5.11.6 e 19.3. Al riguardo, cfr. Masson 1907, 59–64.

fosse allora il secondo personaggio.[89] In positivo, essa sottolinea però che il filosofo si impegna a difendere la tesi che l'epicureismo fu, per usare la formula felice di Mario Capasso, una «comunità senza rivolta», i cui membri riconducevano ogni loro dottrina e comportamento al magistero di Epicuro.[90] Mi pare che la menzione di van Giffen e Lambin in questa discussione sul rapporto tra Lucrezio/ Memmio nel *De vita et moribus Epicuri* dia credito all'ipotesi di Wolff, secondo cui il filosofo citava il *De rerum natura* consultando le edizioni di entrambi i filologi.[91] Vedremo però che più spesso Gassendi dipende dal testo stabilito da Lambin.[92]

Gassendi porta così all'estremo questa visione da cercare una continuità dottrinale persino in relazione a Leucippo e Democrito – ma non al fenicio Mosco, che era considerato il fondatore dell'atomismo e da alcuni interpreti è letto persino come una distorsione nel nome di Mosè.[93] Egli sapeva che Epicuro e Lucrezio volevano distinguersi da loro (*Mor. Ep.* 1.176a, *Synt.* 1.24a). Gassendi era poi consapevole che Leucippo/Democrito divergevano dall'epicureismo nel riconoscere l'esistenza di una necessità che mette in questione la libertà umana (*Synt.* 2.834a–838b). E ancora, registrava che Epicuro non condivideva l'intera dottrina dei simulacri di Democrito (*Synt.* 2.833a–b) e che Lucrezio dissentiva da alcune dottrine democritee.[94] Fatti salvi questi rilievi, però, Gassendi sostiene gli epicurei erano ammiratori degli atomisti antichi. Ne è una conferma il punto del monologo di Epicuro in *PES* 85b, in cui il filosofo elogia Democrito – senza nominarlo – per essere riuscito a conservare la sua felicità dopo esser diventato cieco, perché riusciva a usare la mente per contemplare l'universo infinito (cfr. Cic. *Tusc.* 5.114 = 68 A 22 DK, 27 P33 LM). Ciò spiega perché egli accosti a volte gli atomisti antichi per chiarire aspetti lasciati all'oscuro, se non ignorati, da quelli più recenti,[95] o perché li consideri, a livello genetico, i rappresentanti di

89 In *Synt.* 2.764a, precisa solo che doveva essere un epicureo politico molto influente, se Lucrezio gli chiede di intervenire per portare la pace a Roma (*DRN* 1.41–43).

90 Capasso 1987, 27–37. Le fonti citate da Gassendi (*PES* 1–2; *Mor. Ep.* 2.186b–187a) sono Sen. *Ep.* 33.4 e Numenio (fr. 23 des Places 1973 = Euseb. *Praep. evang.* 14.5.3).

91 Wolff 1999, 328. Cfr anche la menzione del testo di questo editore in *Ep. lat.* 19.26b. Algra 1994, 86, pensa all'uso del solo van Giffen, Jones 1999, 220, del solo Lambin.

92 Cfr. *e.g.* l'argomento dei non-nati (*infra*, 156). Lambin è peraltro esplicitamente menzionato nelle discussioni testuali di *Animad.* 1.273 e 1.670, *Synt.* 2.11b–12a.

93 *Supra*, 75; *Ep. lat.* 227.160a; *Synt.* 1.257b.

94 Cfr. *DRN* 3.370–380 e 5.621–636 *ap. Animad.* 1.717–718 e *Synt.* 1.610b–611a, 2.249b.

95 Cfr. *Mor. Ep.* 1.175a–b; 1.178a–b; 5.207a; 5.208a; 5.209b–210a; *Animad.* 1.170–171, 1.267, 1.292, 1.315, 1.525; 2.817; 3.1734; *Synt.* 1.192b, 1.281a–b, 1.368b, 1.389b, 1.422b–423a, 1.472a, 1.479a, 1.481a; *Synt.* 2.4a, 2.83b, 2.606b, 2.666a. Questa operazione è già in Bacon, che usa i versi lucreziani per interpretare Democrito (Passannante 2011, 148–149).

quella scuola italica che culminò nella nascita dell'epicureismo (*Mor. Ep.* 1.176a; *Synt.* 1.23b–24a).

L'informazione più importante del *De vita et moribus Epicuri* è però che il *De rerum natura* è l'«esplicazione» più completa della filosofia epicurea. Si tratta di un punto già sottolineato da Pietro Candido, Giovanni Battista Pio e Lambin.[96] Esso è ribadito con espressioni che dicono che Lucrezio «esplica» Epicuro, lo «espone», lo «riprende», lo «ricorda», gli «rende ragione»,[97] così come con l'indicazione che il poeta «imita» e «interpreta» il maestro. Spesso queste ultime formule indicano un'interpretazione o un'imitazione generica, che serve a segnalare la stretta dipendenza di Lucrezio dalle tesi epicuree.[98] In rari e ben più interessanti casi, però, *imitat* e *interpretatur* possono assumere il significato di «traduce»: Gassendi afferma, in questi casi, che il pensiero di Epicuro è tradotto in lingua latina. Ciò accade, per esempio, in *Animad.* 1.176–177 e *Synt.* 1.181a, in cui si allude alla traduzione συμπτώματα e συμβεβηκότα (*Ep. Hdt.* 40) in *coniuncta* ed *eventa* (*DRN* 1.430–458).[99] Sia il riferimento all'imitazione o interpretazione sia quello alla traduzione sono, in ogni caso, mutuati dai versi in cui il poeta si presenta quale imitatore e traduttore (a suo dire inadeguato) del maestro.[100] Non va infine taciuta la dichiarazione interessante, benché isolata, che Lucrezio non omette (*non praetermittat*) di esplicitare quali sono altri possibili modi del darsi di un fenomeno, a cui Epicuro forse allude velatamente con un riferimento al metodo delle molteplici spiegazioni. Gassendi precisa questo aspetto mentre espone le cause dei tuoni (*Synt.* 2.89b–90a). Se Epicuro richiama tre spiegazioni (= il ruotare del vento nelle nubi, la lacerazione di una nube, lo scontro tra nubi ghiacciate), per rimandare al metodo del

---

96 Cfr. Candido 1512, 1.2*v* e Lambin (*ap.* Solaro 2000, 82.366–368). Per Pio, cfr. Nicoli 2014, 234–240.

97 *Mor. Ep.* 4.202b; 11.245*v*–246*v*; *Animad.* 1.128, 1.146, 1.150, 1.155–156, 1.261, 1.271–272, 1.288, 1.292, 1.297, 1.315–316; *Animad.* 2.907–908, 2.1083; *Animad.* 3.1719–1720, 3.1732, 3.1743–1744; *Synt.* 1.7a–b, 1.25b, 1.127b–128a, 1.141b, 1.143b, 1.144b, 1.155b, 1.163b, 1.170a, 1.232b, 1.320b, 1.334a, 1.340a, 1.369b, 1.371b, 1.389b, 1.393a, 1.409b, 1.417a, 1.434a, 1.447a, 1.480a, 1.482a, 1.488b, 1.492b, 1.493b, 1.499b, 1.521b, 1.611a, 1.642a, 1.654b, 1.681a, 1.673b–674a; *Synt.* 2.55a, 2.74a–b, 2.92a, 2.122a, 2.229a, 2.244a, 2.247a, 2.248a–b, 2.268a, 2.281b, 2.284b, 2.291b, 2.330a–b, 2.333a, 2.342a, 2.343b, 2.350a, 2.353a, 2.366a, 2.375a, 2.445b, 2.472b, 2.506a–b, 2.526a, 2.610a, 2.665a, 727b.

98 *Mor. Ep.* 11.241*r*–*v*; *Animad.* 2.847; *Synt.* 1.231b, 1.258b, 1.311b, 1.320a, 1.389b, 1.414b.

99 Su cui Giussani 1896, 27–38; Bailey 1947, 670–673; Sedley 1998, 303–316; Verde 2010, 198.

100 *DRN* 1.136–145 e 3.1–8. Sul tema, cfr. *i.a.* Adkins 1977; Bollack 1978, 149–181; Sedley 1998, 35–61; Sedley 1999; Warren 2007, 19–22; Santini 2009; Benferhat 2014. Cfr. anche Duban 1982, 170; Eckerman 2013; Mastandrea 2014–2015, secondo cui Lucrezio era consapevole di essere il primo inventore di un discorso poetico epicureo sulla natura.

πλεοναχὸς τρόπος (*Ep. Pyth.* 102), Lucrezio esplicita che un quarto modo può essere quello che era già di Anassagora e torna in Posidonio:[101] la caduta del fulmine dentro una nube piena d'acqua che, spegnendosi, produce frigore (*DRN* 6.145–155).

Si noti, ancora, che Gassendi è così convinto che il *De rerum natura* sia una fedele esposizione del pensiero di Epicuro da identificare a volte la sua dottrina con quella di Lucrezio, senza specificare che quest'ultimo in realtà la esplica, la traduce, o altro. Quale unico esempio,[102] si può menzionare la lettera inviata a van Helmont l'8 giugno 1629 (= *Ep. lat.* 12.19a–24b), dove il pensiero che le membra esistettero prima che sorgesse il loro uso – che sappiamo essere un'espressione di Lucrezio (*DRN* 4.840–841) – è detta essere una formula di Epicuro.

Il testo che fornisce dettagli più precisi e illuminanti sulla concezione che Gassendi aveva del *De rerum natura* e del suo autore è però la lettera che invia a Naudé nell'11 maggio 1632. Vale citarla nella sua interezza:

> Superest, ut indicem paucis quid lucis videatur Lucretio ex meis illis qualibuscumque lucubrationibus assulsurum. Id scilicet enixe rogas, quod res sit praesertim futura pergrata Clarissimo Viro Alsario a Cruce, bene merituro novis Commentariis de Lucretiana Philosophia. Faciam ergo ingenue, sed prius testatus me nullas meas nugas tanti ducere, ut putem illas cum vigiliis tam docti Viri comparandas. Tu me scilicet rubore sussundis, ac pene dicam, enecas, cum scribis illum ab instituto, si ego quidem credam mea sufficere posse, Poetae intelligendo, destiturum. Quasi vero non ego potius retrahere pedem ab incoepto debeam, quam ut ille ab opere laudatissimo abstereatur? Sed erit forte, quod uterque in eodem campo decurramus, cum ille Lucretium ex serie contextus interpretaturus sit, ipse Methodo paullo immutata Lucretium producturus sim, ad explicationem, confirmationemque Placitorum Epicureorum hinc totus quidem Lucretius in opellam meam transferetur; sed carminum ordo mihi perturbatus, planeque varius futurus est. Ecce enim assumo alia in Epicuri vitae Apologiam; alia in partem Philosophiae Epicureae Canonicam; ut quae libro quarto de Sensuum veracitate disputantur; alia in partem Ethicam, ut quae praesertim continentur in Librorum Proemiis; quae referuntur in eodem libro de fugitandis amoris simulacris, ac pabulis, quae libro tertio de constantia in ferenda morte, et id genus alia. Caetera omnia varie per Physicam partem distribuo, passim nimirum, quatenus quidlibet facit ad institutum. (*Ep. lat.* 49.49b–50a)

> Mi resta di segnalarti in poche parole quale sia la luce che scaturisce da qualche mia riflessione che sembra far brillare Lucrezio. Mi domandi ciò con tutte le forze per far cosa grata all'egregio Alsario della Croce, il quale merita apprezzamento per i suoi nuovi *Commentari sulla filosofia di Lucrezio*. Lo farò dunque francamente, ma non prima di aver giurato che non faccio nulla di tanto importante con le mie cosette da poter essere paragonato ai lavori di un uomo così dotto. Tu mi riempi di imbarazzo, per così dire, quando scrivi che quegli

101 Gassendi cita Arist. *Mete.* 2.369b12–19 (= 59 A 84 DK, 25 D53a–b LM) e Sen. *QNat.* 2.54–55 (= fr. 135, ed. Edelstein/Kidd 1989). Cfr. però qui Verde 2022, 161–165.

102 Per altre sovrapposizioni, cfr. *Animad.* 1.525 e *Synt.* 1.142b, 1.294a.

> rinuncerebbe al progetto, se io credessi che le mie forze fossero sicuramente sufficienti per capire il poeta. Non è quasi preferibile che debba essere io a ritrarmi, piuttosto che sia lui ad abbandonare un lavoro così tanto degno di lode? Ma forse sarà possibile per entrambi percorrere lo stesso percorso. Egli si propone infatti di interpretare Lucrezio nella successione dei suoi canti, mentre io intendo – lasciando sostanzialmente immutato il mio metodo – di esaminare Lucrezio per spiegare e confermare i lasciti di Epicuro. L'intero Lucrezio sarà dunque trasportato nella mia operetta, sebbene l'ordine dei canti sarà da me stravolto e molto variato. Recupero così alcuni versi nell'apologia della vita di Epicuro. Altri [li uso] nella sezione della filosofia canonica epicurea, che è discussa nel libro 4 [del *De rerum natura*] dove si parla della veracità dei sensi. Altri ancora [li uso] nella parte etica, che è soprattutto contenuta nei proemi dei libri [del poema], che si trova in quel libro che prescrive di fuggire i simulacri dell'amore e i [suoi] alimenti, che [è esposta] nel luogo del libro 3 dedicato al coraggio davanti alla morte, e in altri brani dello stesso tenore. Tutti gli altri versi li distribuirò nella sezione fisica all'occorrenza, nella misura in cui contribuiranno un poco al mio progetto. (trad. mia)

La lettera è un denso documento sul metodo seguito da Gassendi.[103] Questi dichiara di distinguersi dal medico Alsario della Croce, che studiava il poema verso per verso,[104] perché procede per aree tematiche. Se parlerà della biografia di Epicuro, userà i versi lucreziani utili come fonti della vita del filosofo. Se discuterà di gnoseologia, ricorrerà a quelli buoni a ricostruire la teoria della conoscenza, e via discorrendo. Ciò significa che Lucrezio non rappresenta per Gassendi un fine, bensì un mezzo, e che ciascun canto del *De rerum natura* non è studiato come un'unità organica o autonoma.[105] I versi lucreziani sono smembrati, citati fuori contesto, giustapposti a estratti di altra collocazione, o disposti secondo un ordine differente da quello voluto dal loro autore.

Esempi di questo modo di procedere sono documentati dall'epistolario, a cominciare dal seguito stesso della lettera a Naudé. Dopo aver esposto il suo metodo, Gassendi fa all'interlocutore un esempio recente (*recens exemplum* in 50a): come sia possibile spiegare perché, secondo Lattanzio (*De opif. Dei* 6.5–7 = fr. 373 Us.), Epicuro fosse persuaso che le parti degli animali non furono create in vista della loro funzione e che i viventi stessi svilupparono queste capacità per puro caso. Lucrezio risulta a suo dire una fonte decisiva, in quanto fornisce informazioni esplicative nei libri 4 e 5 del *De rerum natura*.[106] Anni più tardi (*Ep. lat.* 221.156b = 3 ottobre 1642), Gassendi farà a Valois un secondo esempio: egli riferisce di dare alla sua trattazione fisica del *De vita et moribus Epicuri* una forma quadripartita, che inizia con il discorso sugli atomi e sul vuoto, passa per lo studio

103 Taussig 2002, 529–535, sez. «La méthode de Gassendi».
104 Su Alsario, cfr. *supra*, 65.
105 Simili le osservazioni di Johnson 2000, 80–81, e Taussig 2002, 527.
106 Sul tema tornerò *infra*, cap. 3.4.3, dove cito per esteso la seconda parte della lettera.

del cosmo, procede all'analisi dei fenomeni celesti e si chiude con l'esame di quelli terrestri. Così facendo, però, riconosce di stravolgere l'ordinamento del *De rerum natura* che pure usa come fonte. Il poema si conclude, infatti, proprio con i fenomeni celesti del libro 6 che, invece, Gassendi mette in terza posizione, ritenendo la scelta più comoda (*commodus*) ai suoi fini espositivi.

Questo metodo è giustificato dalla convinzione che Lucrezio esponesse il pensiero originario di Epicuro meglio di tanti resoconti allora noti. A titolo di esempio, ricordo la lunga analisi dedicata al magnetismo. Gassendi rileva che il resoconto lucreziano sull'attrazione magnetica è diverso da quello che si trova in Galeno e che occorre conciliare le informazioni dei due testi.[107] Ora, egli favorisce Lucrezio e lo cita prima della trattazione del medico. In seguito, Gassendi cerca di integrare i dettagli aggiunti da Galeno e di rispondere alle sue critiche, mostrando che i primi sono contenuti nei versi lucreziani e che le seconde vengono meno, non appena si comprende l'ottica epicurea sul magnetismo.[108] Se si tiene a mente questa predilezione per i canti del *De rerum natura*, il loro ricorso fuori contesto e prescindendo dalla loro unità compositiva acquista un senso. Gassendi pare distinguere l'organizzazione interna dei canti del poema, che dipenderebbe da Lucrezio e gli interessa relativamente, dal loro contenuto, che risalirebbe a Epicuro.

Questo principio vale limitatamente al paragone con fonti non-epicuree. Quando invece Lucrezio è ricordato insieme ad altri seguaci di Epicuro, non avviene alcuna gerarchizzazione delle informazioni. Valgano due esempi. Il primo si trova nella sintesi della genealogia della giustizia. Gassendi cita il libro 5 del *De rerum natura* e il resoconto di Ermarco in Porfirio. Malgrado gli studiosi odierni abbiano notato che le due fonti non sono in accordo, Gassendi è convinto che entrambe esprimono la dottrina di Epicuro.[109] Un secondo esempio si trova in *Synt*. 1.14b–15a. Qui Gassendi cita Lucrezio (*DRN* 1.638–644) e Colote in Macrobio, i quali criticarono rispettivamente l'oscurità degli scritti di Eraclito e del mito di Er di Platone, per provare che Epicuro prescrisse di usare un linguaggio chiaro e coerente in filosofia.[110] Di nuovo, i due epicurei non sono classificati secondo una gerarchia.

---

107 Cfr. *DRN* 6.906–1089 e Gal. *Nat. fac.* 1.14 (= fr. 293 Us.), su cui Wallace 1996, con *Synt.* 1.124b–127b. Sullo studio del magnetismo in Gassendi, cfr. Pancheri 1976; Fisher 2005, 291–293 e 390–397; Sakamoto 2009, 73–77.

108 Per un'altra predilezione di Lucrezio rispetto a Galeno, cfr. *Synt*. 2.284a.

109 Cfr. testi e riferimenti *infra*, 276, e *Synt*. 2.789a–b.

110 La fonte lucreziana corrisponde a T312 di Mouraviev 2003. Su Macrobio e Colote, cfr. *supra*, 24. Sulla chiarezza di Epicuro, che Gassendi difende anche in *Mor. Ep.* 8.232b–234b e *Animad.* 3.1188–1190, cfr. almeno Diog. Laert. 10.117 e De Sanctis 2015. Il passo parallelo delle *Animadversiones* aggiunge anche Hor. *Carm*. 1.24.7–8.

Merita infine un accenno una strana dichiarazione in *Synt.* 2.660b. Essa riporta che Lucrezio attinge a Epicuro e seguaci (*quae Lucretius partim ex ipso Epicuro, partim ex illius Sectatoribus collegit*), dunque per estensione a Ermarco e Colote, nel riferire le dottrine morali epicuree che si trovano nelle *Ratae sententiae* e in margine al sapiente. È probabile però che si tratti di un *lapsus* di trascrizione. Il luogo parallelo *Animad.* 3.1185 attribuisce infatti questa condotta a Diogene Laerzio (*a Laertio . . . quae partim ex ipso Epicuro, partim ex illius Sectatoribus colligit*).[111]

Ci si può chiedere che cosa giustifichi la convinzione che il *De rerum natura* desse l'esposizione migliore del pensiero epicureo. Pare che i testi di Gassendi forniscano tre elementi esplicativi. Un primo lo abbiamo già visto quando si è accennato al rapporto tra Lucrezio e Memmio, ossia l'idea che l'epicureismo fu una «comunità senza rivolte». Il *De rerum natura* è così pensato come un'esposizione fedele del pensiero di Epicuro, perché era per Gassendi impensabile che un discepolo non riferisse correttamente la dottrina di scuola. Un secondo elemento esplicativo è il precedente di Lattanzio, il quale con linguaggio molto sprezzante afferma che *Epicuri . . . sunt omnia, quae delirat Lucretius*.[112] Il terzo e ultimo è il *De rerum natura* stesso, che in alcuni versi documenta inequivocabilmente come il suo autore si ponesse in modo consapevole sulle orme del filosofo greco.[113]

A questo terzo elemento si può ricollegare un'importante lettera inviata a Valois il 21 marzo 1642. Stando all'epistola, Lucrezio si sarebbe basato, nel comporre il poema, sulla lettura dei volumi di Epicuro sulla natura.[114] Tale affermazione ammette due interpretazioni. Una è che Lucrezio avrebbe attinto agli scritti di Epicuro che Gassendi pensava di aver trovato tra le fonti ed elencava nel *De vita et moribus Epicuri* (2.180a–182b): i trattati menzionati da Diogene Laerzio (10.27–28 = i 37 libri del Περὶ φύσεως, Περὶ ἀτόμων καὶ κενοῦ, Ἐπιτομὴ τῶν πρὸς τοὺς φυσικούς,[115] Περὶ τῆς ἐν τῇ ἀτόμῳ γωνίας, Περὶ ἁφῆς, Περὶ εἰδώ-

---

111 Come mi suggerisce Dorandi *per litteras*, il passo del *Syntagma* andrebbe allora lasciato com'è, segnalando però il *lapsus* di scrittura: *Lucretius* [*sic, revera Laertius*].

112 Lactant. *De opif. Dei* 6 in *PES* 2. Il passo è citato per intero in *Synt.* 1.489b–490a.

113 *DRN* 3.3–13 e 5.55–56, ricordati in *PES* 2 e *Synt.* 1.25b.

114 *Ep. lat.* 189.137b: *quin etiam factura tot Voluminum, quae de rerum natura Epicurus scripserat, tanto ferri facilius potest, quanto Lucretius iis sex libris, qui de eodem argumento supersunt, videtur suisse omnia illius Physica Dogmata complexus.*

115 Gassendi ritiene che questo scritto riunisse altri due testi di Epicuro menzionati in Diogene Laerzio: la Μεγάλη ἐπιτομή e la Μικρὰ ἐπιτομή (10.39–40, 10.73, 10.135).

λων), i presunti 12 libri sui mondi,[116] alcuni irrintracciabili Προβλήματα φυσικά, il libro 2 del Πρὸς Θεόφραστον (Plut. *Adv. Col.* 1110C3–D6 = Epic. fr. 16 Arr^2.). Un'altra interpretazione è che Gassendi segua la tesi che fu già di Pomponio Leto e che, oggi, è difesa da David Sedley. Mi riferisco all'idea del Lucrezio «fondamentalista»: un epicureo che ricalcò i 37 libri del Περὶ φύσεως.[117] Purtroppo, i testi di Gassendi non consentono di preferire un'ipotesi. I pochi brani in cui egli accosta i versi del *De rerum natura* a specifiche opere di fisica di Epicuro, ossia al Περὶ τῆς ἐν τῇ ἀτόμῳ γωνίας (*Synt.* 1.267b) e al Περὶ ἁφῆς (*Synt.* 1.231b), non dicono che Lucrezio lesse e citò questi testi. D'altro canto, la constatazione che i 37 libri del Περὶ φύσεως erano noti a Gassendi solo tramite i cenni di Diogene Laerzio (10.7, 10.30, 10.39–40, 10.73, 10.91–92, 10.96, 10.119) e di Galeno (*In De nat. hom.* 1.5.10–6.3) rende improbabile che potesse dare tanta importanza a quest'opera, come invece può fare Sedley avendo accesso ai papiri di Ercolano. Sembra prudente concluderne che Gassendi non fosse troppo interessato ad approfondire la *Quellenforschung* del *De rerum natura* e si accontentasse di abbracciare la tesi generica che, se il poema era un'esposizione della filosofia di Epicuro, Lucrezio doveva essersi basato sulle carte (*DRN* 3.10) del maestro.

Un ultimo problema è come vanno giustificate alcune divergenze del *De rerum natura* dagli scritti di Epicuro e la presenza nel poema di argomenti che non potevano essere noti al filosofo greco. L'elenco include:

1) la divergenza tra la concezione moderata di Epicuro che il saggio si assimila al divino e quella più forte di Lucrezio che questi forse si eguaglia agli dèi;[118]
2) il riferimento al culto della *Magna Mater* (*DRN* 2.598–660), ai costumi sessuali dei romani (*DRN* 4.1121–1191 e 1274–1276), alla divinazione etrusca (*DRN* 6.379–382), che Epicuro non poteva conoscere per ragioni cronologiche;
3) la possibile dissonanza tra Epicuro e Lucrezio in psicologia, *i.e.* il fatto che l'uno descrive un monismo psicologico e l'altro un dualismo basato sulla distinzione tra *animus* e *anima*;[119]

---

116 Gassendi accetta la lezione manoscritta di *Ep. Hdt.* 74 (ἐν τῇ ιβ περὶ αὐτοῦ = Dorandi 2013, 776). Egli la interpreta come un'allusione a un'opera sui mondi perché il passo della lettera discute di questo argomento (*Mor. Ep.* 1.182b, *Animad.* 1.669–670).

117 Cfr. Pomponio Leto *ap.* Solaro 2000, 27 (*T. Lucretius carminibus esametri descriptam ostendit secutus Epicuri sectam, quoius volumina XXXVII in sex libros redegit*) e Sedley 1998, 68–72, 91–93 e 134–136. Per uno *status quaestionis* in merito, cfr. Warren 2007, 22–25. *Contra e.g.* Clay 1983, 13–53, e Montarese 2012.

118 La propongo *infra*, 258–269.

119 Cfr. *infra*, 198–200, per i riferimenti.

4) il contrasto tra la negazione epicurea del centro dell'universo (Epic. *Ep. Hdt.* 41–42) e l'affermazione lucreziana che gli atomi cadono nel vuoto verso il basso (*DRN* 2.216–243).

Ciascuno di questi argomenti potrebbe costituire l'oggetto di analisi a sé e nel seguito dell'indagine avrò modo di compierne alcune. Qui mi limito a osservare come Gassendi le risolva in generale. Sul riferimento ad autori, pratiche, comportamenti ignoti a Epicuro, egli risponde che il poeta sviluppa o amplifica le dottrine del maestro in un mutato contesto storico.[120] Più *tranchant* è la soluzione alle contraddizioni, perché Gassendi non le registra, o le fa svanire.[121] Questo accade per esempio in *Ep. lat.* 255.169b–170a, in cui si risolve la tensione tra la tesi della centralità epicurea dell'universo e la dottrina lucreziana della caduta degli atomi. Gassendi sostiene che Lucrezio espone in realtà una tesi prospettica di Epicuro. Il moto degli atomi è detto essere in caduta non relativamente al centro del mondo, bensì in relazione al punto di vista di un osservatore, che identifica l'alto con il punto da cui provengono gli atomi e il basso con la direzione verso cui gli atomi continuano ad andare.[122] Gli approfondimenti mancati rinforzano pertanto la tesi che il poema viene considerato un mezzo e non un fine esegetico.

La conclusione che si può trarre da questa sezione è che Gassendi considerasse Lucrezio anzitutto un filosofo. Depurando la biografia lucreziana della leggenda della sua follia e del suo genio ispirato, egli lo presenta come un uomo sobrio, dotto e razionale che espone nel *De rerum natura* il più articolato lascito della filosofia di Epicuro. Nello stesso tempo, però, Gassendi non approfondisce più di tanto i libri del poema lucreziano in sé, perché ne fa dei tramiti per comprendere meglio il pensiero epicureo e non li considera opere autonome, con una loro coerenza e unità interna. Ciò spiega come mai il *De rerum natura* venga sempre citato «a brandelli» e perché siano molto rare le considerazioni delle aggiunte originali del suo autore rispetto alle idee del maestro. Lucrezio ha valore filosofico in qualità di voce latina delle dottrine greche di Epicuro.

120 *Infra*, 288 e 308. Altre volte Gassendi sostiene che Lucrezio «amplifica» un argomento sviluppato da altri (*Synt.* 1.188a–199a), ad esempio quello dell'infinità dell'universo di Archita (47 A 24 DK, 14 D21 LM = Simpl. *In Arist. Phys.* 9.467.26–468.3).

121 Taussig 2002, 531: «Gassendi essaye de réduire les différences au maximum».

122 Cfr. *Ep. Hdt.* 60 con Verde 2010, 176–178 e la bibliografia citata. Il problema ritorna in *Synt.* 1.278b–279a, su cui Fisher 2005, 209–210.

2.4 Lucrezio poeta e difensore dell'estetica epicurea

Ma cosa dire dell'altra faccia del personaggio, ossia del Lucrezio-poeta? Gassendi riconosce, infatti, che il *De rerum natura* era un'opera di grande poesia.[123] La domanda solleva due questioni correlate, che è indispensabile affrontare per comprendere appieno la ricezione gassendiana del poema.

Il primo problema è di ordine storico. Abbiamo visto che Lucrezio era tradizionalmente apprezzato o imitato per la sua arte, non per il pensiero. Quintiliano, Favorino, Macrobio citavano il poema per operare confronti stilistici con Virgilio.[124] Adesso si può aggiungere che poteva accadere che il Lucrezio filosofo venisse dissociato dal poeta per salvaguardare la bella forma della poesia lucreziana dagli orrori della dottrina epicurea. Tale è la strategia che adottarono Pietro Candido,[125] Montaigne (*Ess.* 2.10.728–730), ma soprattutto Lambin. Nell'epistola dedicatoria dell'edizione del *De rerum natura* a re Carlo IX (1563), questi cerca di scagionare Lucrezio dalle accuse di irreligione/immoralità, affermando che i contenuti del *De rerum natura* sono di Epicuro e che la bellezza del poema dipende solo dal loro autore.[126] Non si tratta di una strategia innovativa. Gli autori cristiani cercarono spesso di giustificare la lettura e la selezione dei classici che erano in contrasto con la religione o evidenziandone i meriti poetici, oppure presentando la loro poesia come un'anticipazione della cristianità. Oltre al *De rerum natura* lucreziano, un esempio illustre è la quarta ecloga di Virgilio, il cui riferimento al *puer* che porterà la pace nel mondo è stato letto soprattutto dal cristianesimo rinascimentale come una prefigurazione pagana di Cristo.[127] Entro questa cornice storica, si deduce che chiedersi che cosa Gassendi pensasse di Lucrezio come poeta significhi domandarsi come egli si confrontasse con tale tradizione.

La seconda questione è di carattere teorico e si riallaccia al dibattito ancora vivo sulla concezione epicurea della poesia. È noto, infatti, che Epicuro aveva un atteggiamento ambiguo verso quest'ultima, come lo stesso Gassendi non manca di sintetizzare nel libro 8 del *De vita et moribus Epicuri* (226b–227b). Egli cita dal

---

123 Cfr. il già citato ritratto del *De vita et moribus Epicuri* (*supra*, 101–102), nonché *e.g. Animad.* 2.1055, 2.1058; *Synt.* 1.584b (*poeta quoque philosophus*); *Ep. lat.* 188.136a–137a.

124 Quint. *Inst.* 10.1.85–87; Ronconi 1972, 177–178; Di Giovine 1979; Favor. T22, ed. Amato 2005 (= Gell. *NA* 1.21), *supra*, cap. 1.1, sezione III.

125 Candido 1512, 1.3*r*–4*v*.

126 Cfr. i §§ 4–7, 9, 13–14 e 16, secondo la numerazione di Salaün 2019. Per approfondire, cfr. Fusil 1928, 140–146; Fraisse 1962, 56–59; Tsakiropoulou-Summers 2001, 67–70; Passannante 2011, 83–87; O'Brien 2010; Palmer 2014, 176–187.

127 Cfr. almeno lo studio classico di Norden 1924. Ringrazio Veronica Revello per avermi invitato a fare questa precisazione storica.

cap. 1 del libro 7 delle *Lectionum Antiquarum* di Celio Rodigino il parere che crede di Eraclide Pontico (ed è invece di Eraclito autore delle *Allegoriae Homericae*), secondo cui Epicuro si sbarazzava di tutta la poesia come una «letale esca di leggende (ὀλέθριον μύθων δέλεαρ)».[128] Seguono i richiami a Cicerone, Plutarco e Massimo di Tiro, che riferiscono che gli epicurei insultavano i poeti, invitavano i giovani ad astenersi dai versi, ritenevano che il diletto ricavato dagli studi poetici fosse puerile e inutile.[129] Nelle *Animadversiones*, invece, Gassendi ricorda la polemica dell'epicureo Colote contro il mito di Er di Platone, considerato una favola teatrale senza contenuti seri.[130] D'altro canto, Diogene Laerzio (10.28, 120a–121b) riferisce che Epicuro scrisse un trattato sulla musica. Disse inoltre che il saggio ama gli spettacoli ed è il miglior giudice di musica/poesia, ma non scrive poesie. Offre una conferma lo stesso Plutarco, precisando che questa dottrina era contenuta nelle Διαπορίαι di Epicuro (*Suav. viv*. 1095C3–6 = fr. 12.2 Arr^{2}.).

Proprio questa ambiguità nelle fonti ha determinato uno stimolante dibattito, dove troviamo due grandi posizioni esegetiche che coinvolgono anche il giudizio sull'eterodossia o ortodossia di Lucrezio. La prima vuole che Epicuro e i discepoli fossero del tutto ostili alla poesia. Lucrezio apparirebbe allora come un autore che devia dall'ortodossia di scuola e cerca di giustificare un'idea di poesia filosofica.[131] L'altra interpretazione ridimensiona la critica della poesia in Epicuro, proprio avvalendosi degli estratti di Diogene Laerzio e della citazione dalle Διαπορίαι, che mostrano che il saggio non era ostile *in toto* al discorso poetico, tanto che ne coltiva l'ascolto, la lettura, il giudizio. Ciò si ripercuote sulla valutazione storica di Lucrezio. Questi sarebbe un epicureo che porta a compimento l'ortodossia di scuola.[132] Si tratta naturalmente di due grandi sintesi, che ammettono molte eccezioni.[133] Il punto che in ogni caso merita rilevare è che, da esperto conoscitore dei testi epicurei, Gassendi doveva

---

128 Heracl. *All.* 4.3 (= fr. 229 Us.; trad. Pontani 2005, 65); Rodigino 1550, 219–220. L'errore di Rodigino/Gassendi perdurerà fino all'Ottocento (cfr. Pontani 2005, 5–8).

129 Cic. *Fin.* 1.71, Plut. *Quomodo adul.* 15D7–11 e *Suav. viv.* 1086F4–1087A4, 1094D3–E5, 1095C5–6 (= frr. 163–164 e 228 Us., fr. 9.1 Arr^{2}.), Max. Tyr. *Diss.* 4.4 e 4.8 (om. Us.).

130 Cfr. 3.1189 e 1229–1230, con le fonti già citate *supra*, 24.

131 *E.g.* de Lacy 1939; Classen 1968, 99–117; Bollack 1978, 126–138; Duban 1982, 168–172; Boyance 1985, 69–71; Ronconi 1972, 64–90; Gale 1994b, 14–18, 46–48 e 138–155; Wigodwsky 1995; Gentilucci 1997, 64–70; Gigandet 1997b, 28–29; Gigandet 1998, 50–60; Craca 2000, 7–15 e 144–147.

132 *E.g.* DeWitt 1954, 106–107; Bayet 1954, 91–92; Pasoli 1970; Bignone 1973, vol. 1, 268–293; Giancotti 1978; Thury 1987, 292–294; Milanese 1989, 134–150; Asmis 1995; Sider 1995, 40–41; Laurent 2002; Beer 2010, spec. 436–494; Long 2011; Asmis 2016.

133 Due studiosi che per esempio respingono la polarità ortodossia/eterodossia sono Schrijvers 1970, 3 e 325–343; Grimal 1969, 156–161, spec. 160.

formarsi un'opinione in merito e, per estensione, non poteva non domandarsi se il Lucrezio poeta fosse o no in accordo con Epicuro.

A complicare ancora il quadro è un terzo problema. Gassendi aveva a sua volta una concezione della poesia e, se sì, essa influenzò la sua ricezione del *De rerum natura*? Si tratta di una linea di ricerca poco esplorata. Taussig e Wolff hanno espresso il comune pensiero che Gassendi era sostanzialmente indifferente alla forma poetica, tanto che i poeti vengono citati per i loro contenuti e mai studiati sul piano metrico, o per la loro bellezza.[134] Trovo condivisibili le loro conclusioni, che possono trovare rinforzo nello scritto *Manuductio ad theoriam musices*. Qui, Gassendi studia la musica solo sul piano psicologico ed epistemologico, concentrando l'attenzione sui rapporti matematici che legano i suoni in armonie e sulle passioni che le varie melodie possono destare negli ascoltatori.[135] Si tratta di una restrizione eloquente del suo sguardo. Essa mostra che, anche laddove l'argomento consentiva e anzi incentivava un'analisi estetica, Gassendi vi rinuncia in partenza e pone attenzione ad altri elementi.

Nello stesso tempo, però, vorrei integrare le tesi di Taussig e Wolff suggerendo un atteggiamento più complesso di Gassendi. La sua evidente indifferenza per l'analisi formale della poesia non impedisce al filosofo di apprezzare il contenuto filosofico-scientifico espresso in forma piacevole, bella ed eloquente, ovvero utile e dolce. Il principio è sancito qualche volta nel *corpus* gassendiano (*Parad.* 1.110a, 1.123a–b; *Ep. lat.* 584.295b–296b, 675.325b–326a), ma una particolare attenzione va riservata alla lettera spedita a Hendrik Reneri l'8 marzo 1630 (= *Ep. lat.* 22.29b–31b). Gassendi affronta la questione se l'educazione dei bambini piccoli debba ricorrere a favole e narrazioni, per renderli amanti del vero e del bello. La risposta è positiva, purché si distingua tra storie che, grazie al piacere del racconto, stimolano il giovane ad abituarsi alla fatica della lettura e ad apprendere i rudimenti di una disciplina seria, come la geografia, e storie false o di intrattenimento (*falsa et ludrica*), che non servono a niente e, anzi, possono rendere superstizioso e debosciato il fruitore.[136] Ci si trova davanti, dunque, alla distinzione tra poesia cattiva e poesia buona. L'una non agevola l'apprendimento e porta i bambini ad abbracciare il falso/il vizio, l'altra opera l'azione contraria.

134 Taussig 1997, 252; Taussig 2001, 163; Taussig 2002, 527–528; Taussig 2003b, 100–101; Wolff 1999, 330 e 334. Per alcuni esempi, cfr. *Synt.* 1.70a–71a, 1.76b–77a, 1.78b–80a (che chiude un protrettico alla conoscenza della natura con una citazione da Hor. *Ep.* 1.1.28–32).

135 Cfr. Gassendi 1964, vol. 5, 633a–b e 657a–b, su cui Bailhache 1994 e 2008. Lo stesso tema è affrontato in *Synt.* 1.414b–422a e 2.465a. In *Synt.* 2.619a, però, si riconosce il carattere terapeutico di certe melodie.

136 Sul pensiero pedagogico di Gassendi, cfr. Sribnai 2017, 58–89.

Qualcosa di analogo si riscontra, tuttavia, seppure in maniera indiretta e parziale, anche: 1) nelle epistole che condannano la pratica poetica sterile, inutile o solo opportunistica e gli artefatti letterari che danno un'immagine parziale del vero (*Ep. lat.* 23.31b–33b, 60.57a, 139.111a–b, 165.120b–121b); 2) nella chiusa della lettera a Mersenne contro la filosofia di Fludd, dove Gassendi manifesta l'ostilità verso epigrammi e altri componimenti poetici che non ambiscono a nulla di serio, o sono coltivati giusto per dare mera prova di abilità linguistica (*Ep. Fludd* 265); 3) nella sua polemica contro le *Meditationes* di Descartes, il cui esperimento mentale del genio maligno è considerato un espediente teatrale di tipo deleterio, tipico dei poeti o drammaturghi che vogliono sorprendere il pubblico e non cercare la verità (*Disp.* 283b–284a); 4) in *Synt.* 2.774b–775a, dove approva il teatro che rappresenta personaggi che compiono azioni lodevoli.

Mantenendo il *focus* sul *De rerum natura*, si può aggiungere che, in alcuni luoghi sia delle *Animadversiones* sia del *Syntagma*, si apprezza il dettato elegante e poetico dei versi del poema,[137] aldilà del loro contributo scientifico o filosofico. E inoltre, è utile ricordare che Gassendi condivideva l'ideale di Cicerone dell'importanza dello studio delle arti per giovani e vecchi (*Arch.* 16 *ap. Synt.* 2.707a), nonché apprezzava scienziati, studiosi e politici che si occupavano di belle arti, o addirittura praticavano la poesia. Il primo caso è quello di Heinsius, autore di un elogio dell'asino gradevole ed erudito (*Ep. lat.* 16.25a), di Valois (*Ep. lat.* 147.114a), di Peuerbach (*Vit. Peu. et Reg.* 526b), di Monsieur de Quaix (*Ep. Lull.* 3), del suo amato Peiresc (*Vit. Peir.* 6.332b, 6.344a–b). Il secondo è quello di Tycho Brahe che, stando alla biografia che Gassendi gli dedicò, concepì la poesia come un πάρεργον, o una bella disciplina parallela alla scienza e all'astronoma.[138] Non è infine trascurabile constatare che Gassendi stesso si cimentò nella scrittura di poesie.[139] Ciò non sarebbe avvenuto, se non avesse riconosciuto dignità intrinseca all'attività poetica.

Il quadro così integrato ci restituisce Gassendi come un pensatore che apprezza la poesia come *ancilla philosophiae*. Grazie al piacere estetico, un discorso poetico può infatti facilitare l'assimilazione di un contenuto difficile. Ne segue che l'interesse di Gassendi verso i poeti quasi solo sul piano contenutistico è la coerente conseguenza di questa concezione estetica. Una filosofia in forma poetica è pertanto più apprezzabile del discorso filosofico puro e, inoltre, desta un amore per l'onestà e il vero.

137 Cfr. *Animad.* 1.147; 2.864, 2.907–908 e 2.1076; *Synt.* 1.654a–b, 1.681a; *Synt.* 2.11b, 2.21b, 2.54a, 2.169b e 2.268b.
138 *Vit. Tych.* 6.462a–463a. Su Tycho Brahe poeta, cfr. Greenway 1998; Skafte Jensen 2004, 165–184.
139 Cfr. *Ep. lat.* 85.84a–85a, su cui Taussig 1997, 257–258.

Va in ogni caso precisato che si tratta di una ricostruzione ipotetica. Le tesi così espresse non sono mai esplicitate da Gassendi in maniera diretta. È allora possibile che l'attribuzione al filosofo di una teoria estetica sia il frutto di una sovra-interpretazione di alcuni dati sparsi e mai raccolti in un tutto coerente. In ogni caso, vedremo ora che tale esegesi ha molti punti in comune con la trattazione più ampia e sistematica che Gassendi dedica all'atteggiamento di Epicuro verso la poesia, ossia i capp. 6 e 8 del libro 8 del *De vita et moribus Epicuri* (= 229a–232b). Essa permetterà di cogliere la più specifica riflessione su Lucrezio.

Gassendi non nega che molte fonti di Cicerone, di Plutarco, di Massimo di Tiro e dell'allegorista Eraclito mostrano Epicuro in polemica con la poesia. Egli anzi rincara la dose, dicendo che gli effetti perniciosi delle creazioni poetiche si riducono sostanzialmente a due lasciti deleteri. La poesia genera passioni che inducono alla dissolutezza (Sext. Emp. *Math.* 1.298–299 = fr. 229 Us.; cfr. qui anche *PES* 77b) e spesso forgia ansiogene credenze teologiche: l'esistenza degli inferi e di dèi antropomorfi che commettono atrocità verso gli umani (Cic. *DND* 1.42). Nello stesso tempo, però, Gassendi insiste sulle fonti che parlano dell'apprezzamento positivo delle opere poetiche da parte del saggio epicureo. Affrontare nel dettaglio in questa sede l'intera difesa di Gassendi ci porterebbe troppo lontano dallo scopo di comprendere se il Lucrezio poeta era un epicureo ortodosso. Mi limito pertanto a isolare solo la replica alla critica della presunta separazione tra poesia e piacere. È infatti in margine a questo tema che sono ricordati i famosi versi di Lucrezio che paragonano la sua opera a una tazza di medicina amara cosparsa di miele sull'orlo.

Gassendi difende Epicuro con una mossa dialettica. Quando lo si accusa di disprezzo verso la poesia, non si presta attenzione al fatto che in ogni disciplina umana vi sono elementi buoni e utili, mescolati ad altri perniciosi e inutili. Ciò vale persino per la stessa filosofia. Se un filosofo si dedica ad argomenti trascurabili o mira a produrre solo un effimero stupore, ecco che tale nobile disciplina si trasforma in sofistica, o spettacolo stupido, e perde tutto quel che ha di benefico. Epicuro era consapevole della compresenza di bene e di male in ciascuna disciplina umana. Egli invitava così a coltivare le arti liberali non nella loro interezza, bensì di riconoscere attraverso la saggezza e la scienza della natura quel che esse hanno di buono, lasciando da parte e disprezzando la componente malvagia. Le conferme che Gassendi adduce al riguardo sono tratte da Epicuro stesso (*Ep. Pyth.* 84), dal discorso di Torquato (*ap.* Cic. *Fin.* 1.71–72), da Sesto Empirico (*Math.* 1.49 = fr. 13.1 Arr^{2}.), *i.e.* da una ricca documentazione che prova che l'accusa di ignoranza delle discipline liberali è una vuota calunnia ai

danni del filosofo.[140] Non è allora il sapere in sé a essere disprezzato. È semmai la sapienza di cose inutili e dannose che è respinta. La saggezza e la scienza della natura riescono, infatti, a individuare il bene e a distinguerlo dal male.

Ora, per la poesia vale un discorso analogo. Con buona pace dell'Eraclito delle *Allegoriae Homericae*, che calunnia gli epicurei quando scrive che essi ritengono che tutte le creazioni poetiche sono una letale esca di leggende, o di Cicerone e Plutarco, che sostengono con malafede una divaricazione radicale tra l'attività poetica e il piacere, Gassendi sostiene che Epicuro cercava anche qui di distinguere con la saggezza e la φυσιολογία il buono dal cattivo. Da ciò segue che l'epicureismo ammette, accanto alla poesia cattiva, una poesia buona e piacevole, data l'equazione *voluptas-bonum* accettata dagli epicurei. Il principio è espresso nel passo decisivo 231b–232a, dove si legge che Epicuro sosteneva che dall'arte poetica scaturisce, se è buona, la vera voluttà (*hoc sufficiat, si quidpiam boni, ac veram voluptatem pariens proficiscatur ex Poëtica, Epicurum non respuisse*).

La conferma addotta è il passo 120a–121b del libro 10 di Diogene Laerzio, che abbiamo già ricordato, ma che ora vale la pena guardare da vicino. La prima parte non è problematica e recita che solo il saggio sa rettamente giudicare la musica e la poesia. Gassendi legge l'affermazione in conformità con la sua interpretazione. Il sapiente sa distinguere in musica e poesia ciò che è buono da quel che è cattivo. La seconda meta dell'estratto è invece controversa e, secondo la lezione manoscritta, riporta ποιήματα τε ἐνεργεῖν οὐκ ἂν ποιῆσαι. Gli studiosi di norma preferiscono emendare l'infinito presente ἐνεργεῖν in una lezione più perspicua. I tentativi oscillano tra l'ἐνεργείᾳ di Usener, che attribuisce a Epicuro la concezione che il saggio ha in sé una capacità di poetare che però non mette mai in pratica,[141] e l'ἐνεργῶς di Sider, che è il testo accolto da Dorandi.[142] Soltanto Asmis ha tentato di difendere la lezione manoscritta. La studiosa propone una lettura che, come quella di Gassendi, vuole provare che può esistere un'*Epicurean Poetics*. Secondo Asmis, Diogene Laerzio starebbe dicendo che Epicuro ammette che il saggio si dedicherà alla poesia in senso non professionale, o comporrà opere poetiche non attivamente (ἐνεργεῖν). Ne farà, insomma, un trastullo innocuo, senza cadere nelle ansie prestazionali che caratterizzano il poeta di professione.[143] Ben prima di Asmis, Gassendi ha cercato di trarre un senso dal manoscritto, di nuovo con un'interpretazione coerente con la sua apologia della poesia epicurea. Nel passo 231a, traduce l'espressione

140 Cfr. 229b–230a. Il concetto torna in *Synt.* 2.749b. Cfr. pure la lettera a Reneri (*Ep.* 23.31b–33b), dove si legge che la cattiva filosofia insegnata nelle scuole è un vuoto spettacolo.

141 Usener 1887, 351.

142 Sider 1995, 36; Dorandi 2013, 803.

143 Asmis 1995, 21–22.

controversa con *Poëmata adoperari, non fingere*. L'*adoperari* (= ἐνεργεῖν) significa «animare, per così dire, con la recitazione di azioni e di cose vere», *fingere* (= ποιῆσαι) vuol dire «infettare con la narrazione di cose false».[144] Il pensiero che è attribuito a Epicuro è ingegnoso. Il saggio coltiva una poesia che riferisce azioni o conoscenze che sono conformi al vero e alla morale, dunque che inducono ad amare sia la verità, sia la virtù.[145] In altri termini, questo individuo coltiva una filosofia poetica, o (che è lo stesso) una poetica filosofica. Infatti, Gassendi ritiene che fine e contenuto della filosofia sia l'amore per la verità e per la virtù (*Synt*. 1.1a, *Parad*. 1.106a–b). Poesia e filosofia coincidono, se mirano entrambe a questi due obiettivi eccellenti.

È entro questa cornice che Lucrezio fa la sua apparizione con l'epicureo Attico (231b). I due personaggi sono infatti menzionati quali esempi di saggezza poetica epicurea che sa animare l'amore della verità e della virtù. Attico è ricordato come un epicureo che, stando a Cornelio Nepote (*De vir. ill.* 25.18.5), espose in versi le gesta memorabili delle azioni dei migliori tra i romani. Quanto a Lucrezio, vale la pena citare il bel passo che decanta le sue qualità di poeta che innesca l'amore per il vero:

> Aut quo vel opera naturae, vel praecepta morum ita traderentur, ut exinde animi quodam quasi lenocinio capti, alacrius simul, potentiusque honestatem capesserent. Hoc vero egregie praestitit Lucretius, ac rationem simul istam redidit, «Nam veluti pueris absinthia tetra medentes / quom dare conantur, prius oras pocula circum / contingunt mellis dulci, flauoque liquore, / ut puerorum aetas improuida ludificetur / labrorum tenus; interea perpotet amarum / Absinthi laticem, deceptaque non capiatur, / sed potius tali tactu recreata valescat: / sic ego nunc, quoniam ratio haec plerumque videtu, / tristior esse, quibus non est tractata, retroque / volgus abhorret ab hac: volui tibi suaue loquenti / carmine Pierio rationem exponere nostram, / et quasi Musaeo dulci contingere melle, / si tibi forte animum tali ratione tenere / carminibus nostris possem, dum percipis omnem / naturam rerum, ac persentis utilitatem». [*DRN* 4.11–25]

> Ma quanto a quelle [poesie] che così trasmettevano le opere della natura o i precetti morali, esse guidavano in modo più agevole e potente verso l'onestà, dopo aver catturato gli animi quasi con un'esca. Lucrezio spicca davvero egregiamente in questo [genere poetico] e fornisce nello stesso tempo la seguente ragione: «Ma, come i medici, quando cercano di dare ai fanciulli / il ripugnante assenzio, prima gli orli, tutt'attorno al bicchiere, / cospargono col dolce e biondo liquore del miele, / perché nell'imprevidenza della loro età i fanciulli siano ingannati, / non oltre le labbra, e intanto bevano interamente l'amara / bevanda dell'assenzio e dall'inganno non ricevano danno, / ma al contrario in tal modo risanati riacquistino vigore; / così io ora, poiché questa dottrina per lo più pare / troppo

144 Trad. mia. Il latino recita: *Poëmata adoperari (seu, ut sic dicam, actionum, rerumque verarum recitatione animare) non fingere (seu rerum falsarum narratione inficere)*.
145 Cfr. *Mor. Ep*. 8.231b (*veritatis . . . et virtutis amans*) con Jones 1981, 239–240.

ostica a coloro che non l'hanno coltivata, / e il volgo rifugge lontano da essa, ho voluto esporti / la nostra dottrina col canto delle Pieridi che suona soave, / e quasi cospargerla col dolce miele delle Muse, / per provare se per caso potessi in tal modo tenere / avvinto il tuo animo ai miei versi, finché comprendi tutta / la natura e senti a fondo il vantaggio».[146]

È interessante notare che, pur avendo a disposizione due varianti da citare (1.936–950, 4.11–25) e pur potendo attingere a più luoghi lucreziani che descrivono la sua idea di poesia,[147] Gassendi scelga di ricordare il brano del libro 4. Le versioni differiscono nella seconda metà dell'esametro finale, *i.e.* nelle parole successive a *natura rerum*, ma che cambiano il senso del discorso. Se il libro 1 si chiude con un'anticipazione della struttura del mondo naturale che i versi lucreziani riveleranno al lettore (1.950: *qua constet compta figura*), dunque insiste sulla dimensione epistemologica, il 4 si conclude con una promessa dell'utilità che deriverà da un tale sapere (4.25: *ac persentis utilitatem*), in altri termini accentua le ripercussioni morali. Scegliendo la versione del libro 4, Gassendi può mostrare che Lucrezio non fa così nulla di diverso da Attico, perché entrambi ispirano l'amore per la virtù e per le belle azioni. Solo la modalità cambia. Attico raggiunge il risultato parlando della società, Lucrezio indagando il mondo naturale e ispirando il desiderio di conoscerlo, di perdurare nel percorso che conduce ai limiti dei suoi recessi oscuri. La poesia lucreziana è un *medium* per il vero[148] e per la conoscenza della natura, da cui deriva la felicità.

L'interpretazione e la traduzione di ποιήματα τε ἐνεργεῖν οὐκ ἂν ποιῆσαι risalgono almeno al 24 gennaio 1642, data in cui Gassendi le sintetizza a Valois (*Ep. lat.* 178.130a), scrivendo di Lucrezio che egli è un epicureo che scrive versi che illustrano la natura (*naturae illustrationem faciant*). Lo stesso autore preferirà però sfumare anni dopo la sua lettura, forse perché si era reso intanto conto che la conservazione del manoscritto ἐνεργεῖν crea molti problemi a livello sintattico.[149] Nelle *Animadversiones* del 1649, infatti, Gassendi rimane convinto della sua interpretazione della tesi che il saggio è l'unico che sa giudicare di musica e di poesia, tanto da rinviare all'apologia per i dettagli.[150] Al contempo, sulla lettura di ποιήματα τε ἐνεργεῖν οὐκ ἂν ποιῆσαι, ritiene ora più semplice (*planius*) mutare il testo di Diog. Laert. 10.122b e leggere ἀγνοῆσαι al posto di ἐνεργεῖν, attribuendo a Epicuro tale pensiero: il saggio ignorerà i

---

146 La traduzione delle parole di Gassendi è mia, quella di Lucrezio di Giancotti 1994, 191.
147 *Supra*, 95–96.
148 Il filosofo anticipa la posizione difesa da Barié 1990 (ma cfr. già Quint. *Inst.* 1.3.3–4).
149 Questa è l'interessante ipotesi che Dorandi ha condiviso con me *per litteras*.
150 *Animad.* 3.1219 e soprattutto 3.1229: *Quo sensu Epicurus putarit posses recte verba institui de huiusmodi artibus, intelligi debet ex iis, quae susiuscule disseruimus libro Apologiae octavo.*

poemi, o le finzioni dei poeti, e non ne produrrà altri.[151] Tale intervento è forse ancora più discutibile del precedente e implica l'abbandono, sul piano ermeneutico, dell'argomento più forte che legittimava una continuità tra il pensiero del maestro e l'attività poetica di Lucrezio/Attico. Non per questo, però, essa comporta necessariamente la rinuncia a quest'ultima tesi. Quel che il nuovo intervento testuale di Gassendi sottolinea con forza è che il sapiente non studierà né produrrà la poesia cattiva. *Figmenta poëtarum* è del resto un'espressione che, come già in Lattanzio (*Div. inst*. 7.22.1), designa i componimenti poetici menzogneri o contrari al vero. Può darsi, in sostanza, che Gassendi ritenesse sufficiente aver dimostrato che il sapiente epicureo sa distinguere quanto di buono e quanto di cattivo vi è nella poesia per dedurre che, se lo vuole, egli potrà scrivere testi poetici che guidano l'essere umano alla virtù, alla conoscenza e alla felicità.

Guardando fuori il *De vita et moribus Epicuri* ed altre opere gassendiane, non troviamo una trattazione sull'argomento altrettanto informativa. Gli altri testi aggiungono però tre dettagli di una certa importanza che completano il quadro della concezione che Gassendi aveva di Lucrezio-poeta. Anzitutto, egli guarda con favore ai luoghi lucreziani che descrivono la nascita della musica e della poesia nella società primitiva, pur citandoli solo in parte. Tali scoperte garantiscono piaceri che rendono la comunità pacifica e solidale.[152] In secondo luogo, Gassendi è dell'idea che, talvolta, il Lucrezio poeta ha sopravvento sul Lucrezio filosofo, incorrendo così in esagerazioni teoriche. Vedremo che questo sarà il caso della sua presentazione di Epicuro come un *deus mortalis*.[153] Infine, Gassendi non manca di ricordare come Lucrezio fosse a sua volta ostile al linguaggio improprio/oscuro tipico dei poeti che ricorrono a simboli, favole, allegorie,[154] o alle poesie che sono mirabili per la forma e che, tuttavia, veicolano un messaggio dannoso e superstizioso. È il caso dei cantori della *Magna Mater* (*DRN* 2.598–660), dell'Ade (*DRN* 3.37–42) e di Fetonte (*DRN* 5.396–405), che in modi diversi spingono a temere la morte e a ritenere divini corpi mortali come la terra o il sole.[155] Gassendi riconosce, in tal modo, che la distinzione tra poesia

151 *Animad*. 1.81 e 3.1230: *Poëmata, sive figmenta Poëtarum, ignoraturum; necdum aliqua elucubraturum*. La formula è leggermente variata in *PES* 3b.

152 *Animad*. 3.1741–1742; *Synt*. 2.789b–790a; *Eccl. Din*. 671a; *PES* 79a, che citano o alludono a *DRN* 5.1379–1411.

153 *Infra*, 301–302. L'osservazione è già in Lactant. *Div. inst*. 3.14.1–20.

154 Cfr. *DRN* 1.638–644 in *Synt*. 1.14b.

155 Sulla polemica con questi miti, cfr. *infra*, cap. 4.2, 146, 185, 243–244. Sulla critica di Gassendi all'oscurità del linguaggio, poetico e non, cfr. poi Taussig 2003b, 169, 195–196 e 217–220; Taussig 2004a, 46–53; Nauta 2016, 70–71.

buona e poesia cattiva era nota allo stesso Lucrezio. Egli ne faceva uso per distinguere i suoi versi filosofici da quelli spesso stolti e falsi dei poeti suoi colleghi.

Il fatto che Epicuro non abbia poetato come Attico e Lucrezio fu allora un caso, più che il sintomo di un disprezzo assoluto della poesia. Il suo sistema filosofico ammetteva, del resto, secondo Gassendi, l'esistenza di poeti epicurei, o la possibilità di mescolare la verità filosofica con la pratica poetica. Oltre ad Attico e Lucrezio, egli riconosce, nel libro 2 del *De vita et moribus Epicuri*, che tali furono per esempio Orazio, Virgilio, Varo Rufo, Filodemo (189b–190a). Più in generale, l'apprezzamento della filosofia intrisa di poesia giustifica il suo interesse per i poeti-filosofi non-epicurei, quali Omero, Esiodo, Orfeo, Senofane, Parmenide, Empedocle (*Synt*. 1.14a, 1.16b, 1.127a–b; *Mor. Ep*. 10.228*r*, 10.231*v*–232*r*).

Pare, inoltre, che Gassendi non veda un conflitto tra il Lucrezio poeta e il Lucrezio filosofo. Poiché egli scrive versi che accendono l'amore per il sapere della natura, la conflittualità sparisce. Gassendi sarebbe stato allora contrario sia a Macrobio *et alii* che studiavano Lucrezio come un ispiratore di Virgilio,[156] sia ai tentativi di separare i suoi due volti per salvare l'autore del *De rerum natura* dalle accuse di empietà. L'ovvia conseguenza di questa seconda operazione è che Lucrezio aderisce in tutto alle idee di Epicuro e che la sua poesia si fa portatrice di errori. Vedremo nei prossimi capitoli che Gassendi ne è consapevole, tanto da considerare un attacco al contenuto dei versi lucreziani come un modo per arrivare a colpire la prospettiva epicurea. Mi sembra allora troppo forte la tesi di Else,[157] secondo cui Gassendi seguiva Epicuro senza apprezzare l'estetica di Lucrezio. La compresenza di filosofia e poesia è per lui una dimensione che sia letterati che scienziati dovrebbero ricercare nell'attività intellettuale. Anche se non è mai detto esplicitamente in nessun testo gassendiano, il punto implica che il *De rerum natura* è sotto questo rispetto un'opera esemplare.

Va in ultimo ricordato che Gassendi non associa la figura di Lucrezio al precedente di Empedocle per spiegare la scelta del primo di filosofare in versi.[158] Il silenzio può trovare due spiegazioni. Una è che Gassendi non sentiva il bisogno di richiamare il precedente empedocleo, perché aveva argomentato che la poesia filosofica era ammessa in seno all'epicureismo. In alternativa, ricordando che Lucrezio è studiato come espositore della filosofia di Epicuro, si può spiegare il silenzio supponendo che i rapporti con Empedocle avrebbero avuto

---

156 Non mancano nell'opera gassendiana, in ogni caso, cenni di confronto tra la poesia lucreziana e quella virgiliana. Cfr. *e.g.* l'accenno al fatto che i versi sull'Etna (*DRN* 6.639–702) furono imitati da Virgilio e Ovidio (*Animad*. 2.1055–1058), nonché *Animad*. 1.274, 1.636, 1.640; 2.880; 3.1407; *Synt*. 1.170a, 1.404a, 1.414a, 1.482a, 1.674a; 2.59b, 2.729b.

157 Else 1930, 168–169.

158 *Supra*, 97–98.

senso solo esaminando il *De rerum natura* come opera in sé e non quale tramite per comprendere la dottrina epicurea.

Ritengo che sia lecito concludere che Gassendi interpretasse Lucrezio come un epicureo ortodosso che esponeva tanto la concezione della natura di Epicuro, quanto la sua visione della poesia coltivata con saggezza. Nel farlo, Gassendi non sostiene qualcosa di divergente dalla sua opinione che la presenza dell'espressione poetica nelle argomentazioni filosofiche è degna di stima e anzi preferibile alla sua assenza, quando non è coltivata di per sé ed è usata in funzione sussidiaria. Non è dato sapere che correlazione ci sia tra questo gioco di incastri. È parimenti possibile che Gassendi avesse ricavato la sua concezione personale della poesia dallo studio dei testi epicurei, o che la sua analisi dei lasciti di Epicuro sull'arte poetica venne influenzata da una visione estetica che aveva già elaborato. L'impressione finale è, in ogni caso, che la sua idea che lo scienziato o l'erudito migliore sia quello che pratica la riflessione insieme alle belle lettere e la sua interpretazione del saggio epicureo tendano a sovrapporsi. Tra Epicuro e Peiresc, tra Lucrezio e Tycho Brahe, esisteva forse per Gassendi solo una distanza cronologica. Sul piano intellettuale, essi potevano essere quasi condiscepoli, o spiriti affini.

2.5 Conclusioni

Questo capitolo ha mostrato che Gassendi studiò il *De rerum natura* in tutta la sua carriera filosofica, precisamente dal 1629 fino letteralmente al letto di morte, dove annotò pochi giorni prima di morire i punti della traduzione ed edizione di Marolles che richiedevano correzioni o integrazioni. Il poema rappresentò un tassello importantissimo per ricostruire la fisica di Epicuro, per scagionare il maestro da alcune accuse e, più occasionalmente, per presentare la sua teoria etica. Sul piano evolutivo, inoltre, Gassendi iniziò a interessarsi del poema sul piano morale, per poi gradualmente spostarsi al piano scientifico, che rimase per molti anni il suo interesse centrale. Verso la fine della sua carriera, precisamente negli anni 1642–1645, questa *pars construens* del filosofo comincia a procedere di pari passo a una *pars destruens*, vale a dire alla critica dei versi lucreziani che negano la provvidenza e l'immortalità dell'anima. Dopo essere stato per lungo tempo setacciato per cercare dei contenuti positivi, il poema di Lucrezio viene prudentemente attaccato per i suoi errori teologici.

Ho anche insisto sul fatto che, in questo suo progetto storico-filosofico, Gassendi ebbe modo di citare la quasi totalità del *De rerum natura*. Si tratta di una prassi che non ha precedenti nella tradizione epicurea, visto che i predecessori,

contemporanei e immediati successori del filosofo citavano spesso delle sezioni isolate del poema, se non una manciata di versi.

D'altro canto, il *De rerum natura* restò sempre un tramite per recuperare le idee di Epicuro, dunque i suoi libri non vennero mai studiati come testi autonomi e organici. Ciò spiega, da un lato, perché le opere di Gassendi non contengano riflessioni mirate sulle tecniche compositive di Lucrezio, o sulle fonti a cui egli attingeva. Le sole osservazioni biografiche sul poema mirano a normalizzare il suo ritratto di poeta difficile, furioso e pazzo, che forse avrebbe potuto gettare ombre sulla sua affidabilità come testimonianza del pensiero di Epicuro. Dall'altro, l'uso strumentale del poema spiega perché Gassendi si soffermi raramente sulle aggiunte personali di Lucrezio, anzi addirittura le ometta. Le omissioni più eclatanti includono il tema della coerenza dell'inno a Venere con il resto del poema, il culto della *Magna Mater*, molte osservazioni sulla passione di amore e la sua cura, alcuni dettagli della storia umana, la peste di Atene: argomenti su cui invece la tradizione aveva insistito.

A sua volta, questo uso strumentale di Lucrezio si situa in una più ampia riflessione storica sull'unità della scuola epicurea. Nessun discepolo avrebbe mai potuto, secondo Gassendi, dissentire o modificare il pensiero originario di Epicuro. Ne segue che il *De rerum natura* espone, traduce, sintetizza e spiega le dottrine dell'epicureismo più antico.

Ho infine ricostruito la soluzione di Gassendi alla *vexata quaestio* se Lucrezio deviò o no dall'ortodossia epicurea, quando decise di mettere in versi la filosofia di Epicuro. Attraverso uno studio originale delle fonti antiche e del libro 10 di Diogene Laerzio, il quale viene a volte modificato in modo forse troppo invasivo, Gassendi attribuisce in realtà una teoria poetica o estetica all'epicureismo, che il *De rerum natura* porterebbe al compimento assoluto. Questa lettura rinforza ulteriormente la continuità tra il magistero greco di Epicuro e l'attività creativa del suo discepolo latino.

È evidente che Gassendi incorre in qualche semplificazione dell'opera di Lucrezio. Si tratta, nondimeno, di un'operazione consapevole: una scelta di campo che ha indotto l'autore a selezionare ciò che riteneva rilevante al suo progetto storico-filosofico, che prevede la riscoperta di Epicuro e solo secondariamente quella del *De rerum natura*.

Ciò basti per ricostruire il metodo seguito da Gassendi nel leggere Lucrezio e la ricezione del suo poema in ottica generale. Adesso bisogna passare a esaminare il suo uso del *De rerum natura* nella sua speculazione teologica, cominciando dalla sezione fisica.

3 Un atomismo provvidenziale. La fisica di Gassendi

La ricezione della fisica di Lucrezio determina una tensione nella filosofia di Gassendi. A livello teologico, i due autori partono da idee della natura apparentemente inconciliabili. Lucrezio descrive con il *De rerum natura* un mondo a cui la divinità non presta attenzione e i cui segreti sono rivelati dalla luce della verità indubitabile di Epicuro. Gassendi elabora invece un volontarismo teologico che riconosce l'esistenza di un Dio che può fare tutto ciò che vuole, insieme a una teoria scientifica che prevede l'abbandono di ogni pretesa assoluta di conoscere il reale. Il massimo cui si può aspirare è infatti una conoscenza solo probabile della natura.[1] Queste differenze non hanno però impedito a Gassendi di studiare numerose tesi di Lucrezio, ritenute più profonde di quelle altrettanto empie di Aristotele (*Grav*. 636a–638b). Se depurate dai loro elementi contrari alla religione, infatti, esse permettono di costruire il sistema fisico più coerente e verosimile che è accessibile alla natura umana.

Ciò ha attirato il riserbo dei suoi contemporanei. Per fare un esempio, in risposta a due lettere ricevute nel 1632 da Tommaso Campanella, che manifestava le sue perplessità sugli studi epicurei del suo interlocutore e lo rinviava alla confutazione che aveva svolto di Lucrezio nel suo *Atheismus triumphatus*, Gassendi rispose che in quanto teologo non poteva certo che respingere molte tesi empie dell'epicureismo, che ripugnano peraltro anche alla ragione naturale.[2] E tuttavia, non si sentiva per questo vincolato a rinunciare ad occuparsi del resto.

In questo capitolo, proverò allora a capire in che modo Gassendi recuperi e insieme corregga la «teologia naturale» di Lucrezio. L'espressione non figura mai nel *De rerum natura*; il poema contiene però dottrine fisiche che si intersecano con quelle teologiche e possono essere qualificate in tal senso. Inizierò con l'analisi delle prove dell'esistenza e degli attributi fondamentali della divi-

1 *PES* 1–2; *Synt*. 1.29b, 79a–b, 125a–b e 132a–b; *Parad*. pref. 99–101; 1.112b–113b; 2.156b–157a, 2.192a–b e 2.203a–207b; *Ep. ver*. 413b; *Disp*. 274a, 280a e 294b; *Orat*. 66a–b; *Vit. Tych*. 4.433a–b; *Parhel*. 653a–b; *De appar*. 4.423a. Sul volontarismo e sul probabilismo di Gassendi, cfr. Rochot 1957b, 236–241; Gregory 1961, 72–77 e 164–169; Bloch 1971, 45–52 e 92–93; Osler 1983, 48–56 e 102–117; Messeri 1985, 44–55; Brundell 1987, 15–29 e 94–108; Paganini 1991, 54–58; Paganini 1995a, 358–361; Corazón 1995a, 30–71; Popkin 1995, 189–194; Sarasohn 1996, 42–50; Fisher 2005, 39–86; LoLordo 2007, 60–62 e 98–99; LoLordo 2018. Sulla dottrina di Lucrezio, cfr. in particolare *infra*, capp. 3.4–5 e 5.3.1. Sul volontarismo cartesiano, infine, cfr. la recente analisi di Hartz/Lewtas 2018.

2 *Ep. lat*. 53.54a–b; *Mor. Ep*. 4.202b–203a; Ernst 2009, 409–411.

https://doi.org/10.1515/9783110768084-004

nità di Lucrezio, che Gassendi recupera quanto alla forma, ma non quanto al contenuto (cap. 3.1). Farà seguito lo studio della sostanza della natura divina (cap. 3.2) e del luogo che abita, *i.e.* negli *intermundia* (cap. 3.3). Gassendi pensa di riconoscere nell'antecedente lucreziano la conferma della struttura ineffabile di Dio e della transitorietà del nostro mondo, ma, in negativo, taccia il *De rerum natura* di incorrere in concezioni favolistiche della natura. Si chiuderà con lo studio della difesa del provvidenzialismo (capp. 3.4–3.5). Benché qui sia preminente il dissenso, Gassendi non manca di riprendere alcune dottrine lucreziane: la composizione della realtà in atomi e vuoto, l'ordine nella natura, la fisiologia meccanicistica, l'idea che Dio ricavi piacere da ogni sua operazione.

Il punto decisivo che spero emerga dall'analisi di argomenti così diversi è che la fisica di Gassendi sarebbe stata esattamente quella di Lucrezio, se quest'ultimo fosse stato cristiano. Il *De rerum natura* verrebbe corretto con le Sacre Scritture, le quali non insegnano una fisica perfetta (*Ep. Fludd.* 232a), ma aiutano a liberare dagli errori un sistema fisico per il resto molto promettente. La teologia cancella i limiti dell'atomismo, portando alla descrizione più credibile del mondo fisico: un «atomismo provvidenziale». La divinità sarebbe il principio primo che permette alla natura di regolarsi nel modo ordinato e coerente che Lucrezio descrive nel suo poema.

3.1 L'esistenza e gli attributi di Dio

Gassendi riconosce che Epicuro e Lucrezio credessero nell'esistenza del divino (*Synt.* 1.288b–290a). Da questo punto di vista, egli dissente con Cicerone (*DND* 1.123–124) e Lattanzio (*Div. inst.* 3.17.2–16 e *De ira Dei* 10), i quali vogliono che gli epicurei affermassero che la divinità esiste solo per non attirarsi l'ostilità popolare.[3] Gassendi nota che Epicuro non voleva compiacere i molti e, anzi, che molte sue affermazioni teologiche entravano in aperto contrasto con la religiosità tradizionale. A conferma, egli cita Lucrezio (*DRN* 1.68–79). Il passo presenta Epicuro come un uomo che affrontava coraggiosamente ogni minaccia per portare gli umani alla verità sulla natura divina (*Synt.*1.289b; *Animad.* 3.1192).

Gassendi attribuisce al Lucrezio due prove dell'esistenza della divinità (*Synt.* 1.290a–294b), che ricava dalla descrizione dell'origine della credenza religiosa nelle prime comunità umane (*DRN* 5.1165–1193). Una è basata su quella che Epicuro (*Ep. Men.* 123–124) chiamava la comune intellezione (κοινὴ νόησις) o antici-

3 A sua volta, Cicerone cita Posidonio (*loc. cit.* = fr. 22a Edelstein/Kidd 1989). Contro l'ateismo di Epicuro, cfr. Martinazzoli 1947; Paratore 1947, 132–143; Fallot 1977, 31–32; Schmid 1984, 79–85; Mansfeld 1993, 183–188; Giannantoni 1996.

pazione (πρόληψις) del divino. Essa prevede che la mente di tutti gli esseri umani formi la nozione di «dio» come un animale antropomorfo, molteplice (esistono infatti più dèi: cfr. *e.g.* il *deos* di *DRN* 6.58), intelligente, indissolubile e beato grazie alla percezione della natura divina, generata dai simulacri rilasciati da questa (vv. 1169–1182). La reiterata esperienza percettiva è condensata in un concetto e depositato nella memoria, che l'intelletto elabora riflettendo sui dati dei sensi usando anche il ragionamento per analogia. Si capisce, ad esempio, che la divinità è beata ingigantendo la beatitudine che si riscontra nell'essere umano.[4] Lucrezio fa l'esempio delle visioni che i primi esseri umani socializzati ebbero in sogno. Essi attribuiscono agli dèi la beatitudine e l'immortalità perché sognavano entità antropomorfe dotate di massima potenza e che non temevano in alcun modo la morte.[5] L'altra prova è la contemplazione colma di sgomento dell'ordine perfetto del cosmo (vv. 1183–1193).

Lucrezio ritiene valido il primo argomento, con la riserva che parte del contenuto onirico non corrisponde all'anticipazione.[6] L'ordine del cosmo si produce, infatti, per Lucrezio, senza cenno divino. L'opinione che gli dèi siano causa finale di tali fenomeni sarebbe così un errore, se non addirittura una costruzione culturale e sociale successiva dovuta all'influenza di alcuni legislatori. Almeno i primitivi guardavano l'alternarsi del giorno e della notte, infatti, senza attribuire la causa a un nume (*DRN* 5.977–982).

Gassendi approva in generale la gnoseologia lucreziana (*Synt.* 1.53a–54b), distinguendosi da Frachetta che la respingeva in blocco (*Spos.* 5.135). Egli fornisce anzi un soccorso all'anticipazione, rispondendo all'obiezione che esistono individui o popoli che non riconoscono l'esistenza di un Dio intelligente, indissolubile e beato. Riprendendo un *modus argomentandi* che userà per provare l'immortalità dell'anima, Gassendi obietta qui che gli atei rappresentano una minoranza irrilevante e non costituiscono un contro-esempio. Come non basta indicare alcuni umani nati senza una gamba per inferire che l'umanità non è una specie

---

4 Cfr. qui Diog. Laert. 10.32. Su questa complessa dottrina, cfr. almeno DeWitt 1954, 142–150 e 255–257; Schmid 1951, 122–127; Kleve 1963, 24–39 e 80–108; Long 1971; Manuwald 1972; Lemke 1973, 43–56; Diano 1974, 161–163; Giancotti 1981, 320–326; Philippson 1983, 93–100 e 227; Salem 1994, 190–192; Hammerstaedt 1996; Koch 2005a, 83–85; Morel 2008; Konstan 2011, 61–65; Essler 2011, 148–187; Heßler 2014, 177–181; Verde 2016b, 350–357; Tsouna 2016; Németh 2017, 27–48. Sull'antropomorfismo divino, cfr. Santoro 2000, 50–60, con la bibliografia citata; Koch 2005a, 109–110.

5 Cfr. Kleve 1963, 73; Papa 1963, 100–105; Schrijvers 1970, 62–63; Kleve 1977; Gigandet 1998, 172–180; Koch 2005a, 94–98, 103–108 e 113–115.

6 I sognatori elaborano, infatti, opinioni errate nel sonno sul perché gli dèi sono beati e immortali. Cfr. Amerio 1949, 47–53; Giancotti 1981, 64–70; Cucchiarelli 1994, 92–99 e 227–230; Gigandet 1998, 241–259; Masi 2017; Masi 2018; Tsouna 2018, 233–239; Masi 2020, spec. 51–59.

bipede, così non si può concludere da pochi miscredenti che Dio non esiste.[7] Inoltre, Gassendi è d'accordo con Lucrezio nel pensare che la nozione di Dio sia derivata *a posteriori*, per quanto si distingua dal poeta per aggiungere che questo esito dipende da un'innata propensione a elaborare tale concetto.[8] I simulacri e l'ordine dei cieli forniscono allora ragioni più probabili dell'esistenza di Dio rispetto all'innatismo di Descartes descritto nel suo *Discours de la méthode*, a cui Gassendi opponeva, peraltro, il richiamo alla contemplazione del mondo ordinato da alcune cause finali (*Disp.* 326a–330b, 358a–363a).[9]

Gassendi nutre però alcuni dubbi. Anzitutto, egli trova problematica la teoria dei simulacri. Due sono le strade possibili. O i simulacri che danno l'anticipazione si distaccano dai corpi degli dèi, o sono emanati dagli umani e ingigantiti dalla mente (*Synt.* 1.93b, 1.293b–294a). Gassendi crede che né Epicuro né Lucrezio possono aver abbracciato la prima ipotesi, perché questo significherebbe ammettere che la divinità patisce un processo fisico che la porterà alla dissoluzione e dunque negare la πρόληψις di divinità.[10] Essi debbono allora ammettere la seconda, che risulta però immaginifica (*commentitium* in 294a). La diffidenza è basata sul fatto che Gassendi non trova convincente la dottrina dei simulacri in generale[11] e reputa che sia Dio a generare l'anticipazione della sua esistenza. I

7 Cfr. *Synt.* 1.289a–291a con Donís 2007, 199–204; Donís 2008, 275–277. Sulla prova dell'immortalità dell'anima, cfr. *infra*, 221.

8 Per la parte epicurea, cfr. Kleve 1963, 23–25 e 30–33; Essler 2011, 36–52; per quella gassendiana, cfr. Bloch 1971, 421–422; Osler 1983, 158–162; Glidden 1988, 406–422; Kroll 1991, 113–134; Corazón 1995a, 95–97; Alberti 1988, 49–57; Donís 2004, 212–231; Donís 2007, 199–201; Donís 2008, 265–275. L'interpretazione di Gassendi è vicina all'innatismo di Malherbe 1977, 367–369; Sedley 2011b, 45–48; Veres 2017 (*contra* Manuwald 1972, 11–16; Giancotti 1981, 321–323; Konstan 2011, 66–70).

9 Per approfondire, cfr. Denis 1884, 9–11; Pintard 1983, 486–487; Martin 1989, 238–240; Darmon 1998, 155–167; Forgie 2007, 509–515. Sulla gnoseologia di Gassendi, cfr. Mandon 1858, 80–99; Thomas 1889, 37–48; Sortais 1922, 90–97 e 138–141; Rochot 1955, 77–84; Coirault 1957, 78–85; Gregory 1961, 95–114; Jones 1981, 254–280; Egan 1984; Joy 1987, 165–173; Brundell 1987, 84–9; Martin 1989, 171–174 e 217–222; Michael/Michael 1990, 384–386 e 390–395; Lennon 1991, 261–266; Jones 1992; Harré 1994, 249–250; Corazón 1995a, 20–29; Taussig 2003a, 190–197; LoLordo 2007, 60–90; De Carolis 2013, 73–80; Sribnai 2017, 188–192; Seidl 2019, 25–192.

10 Cfr. 293b (*neque Epicurum, neque Lucretium dixisse unquam seu facies, seu simulacra esse Deorum, qui si dixissent, pugnassent sane cum Deorum immortalitate*), dove si cita anche l'obiezione di Cic. *DND* 1.67–68 e August. *Ep.* 118.27 (= fr. 352 Us). Cfr. anche *PES* 14b, in cui Epicuro afferma, nel suo monologo immaginario, che gli dèi non rilasciano simulacri. Per approfondire, cfr. Donís 2004, 219–222.

11 Come hanno dimostrato Bloch 1971, 12–19; Paganini 2002, 26–32; Paganini 2015a, 292–293; Paganini 2020, 681, il filosofo abbandona questa teoria (cfr. *e.g. Synt.* 2.407b), supponendo che la percezione non ha bisogno di questo *medium*, perché gli organi di senso sono influen-

mezzi tramite cui giungiamo a questa conoscenza sono, da un lato, le Sacre Scritture, dall'altro la ragione che, a partire da segni visivi (*e.g.* l'ordine del cosmo) e uditivi, deduce che vi deve essere un ente intelligentissimo, beato, indissolubile che organizza tutto in modo perfetto, *i.e.* Dio.[12] Per converso, Gassendi non crede affatto che la reazione di sgomento davanti ai fenomeni celesti abbia dato origine alla nozione di divinità. Tale sentimento fa piuttosto seguito alla certezza che esiste una divinità che si occupa dei buoni e dei malvagi (292a).

Ci troviamo così di fronte a un rovesciamento della posizione lucreziana. La prova della perfezione del cosmo che Lucrezio crede fallace è ritenuta impeccabile da Gassendi. Viceversa, l'anticipazione che il primo ritiene plausibile è detta difettosa dal secondo. E se Lucrezio ritiene che la prova della perfezione del cosmo dipende dalla πρόληψις di divinità, perché gli esseri umani non potrebbero riconoscere che gli dèi reggono il cosmo senza avere una previa nozione di dio, Gassendi pensa l'esatto contrario. È la vista del cosmo perfetto e l'ascolto della voce di Dio che permette agli esseri umani di avere l'anticipazione della natura divina.[13] Gassendi risulta così vicino a Lucrezio solo nell'identificare alcuni concetti chiave. Per il resto, egli ne diverge per dare alle prove una struttura e una valutazione differenti.

L'esegesi di Gassendi si distingue per molti aspetti da quella elaborata da Ficino nella *Theologia platonica* (14.10.1–11). Tale filosofo non pensa che la genealogia della religione di *DRN* 5.1165–1193 nasconda delle prove dell'esistenza di Dio. Ficino vede invece al suo interno tre argomentazioni di Lucrezio contro la naturalità del culto religioso. Questo sarebbe l'esito: 1) della corruzione della nostra costituzione naturale; 2) di un'invenzione di alcuni legislatori; 3) del moto fatale dei cieli, che costringe a credere nell'esistenza di dèi che non esistono. Nessuna delle tre tesi trova diretta conferma nel testo. Solo la n. 2 può essere intravista tra le righe, tanto che è sostenuta da alcuni studiosi contemporanei di Lucrezio e, in passato, da Girolamo Cardano e da Patin nel *Theophra-*

---

zati direttamente dagli oggetti esterni (ma cfr. Parigi 2015, 359–360). Va poi aggiunto che Gassendi pensa che la mente sia incorporea, dunque non sia influenzata dai simulacri (cfr. *infra*, 202–205).

12 Cfr. *Synt*. 1.292b–293a. Cfr. anche *Parad*. 2.176b–177a; *Disp*. 326a–b; *Synt*. 1.82b–83a; Bloch 1971, 417–419 e 422–423; Donís 2007, 195–196. Come nota Glidden 1988, 410, 412 e 415–416, Gassendi si avvicina di più alla concezione stoica dell'anticipazione (cfr. *e.g. SVF* 2.1126 = Plut. *Comm. not*. 1075E2–F8; Dyson 2009, 1–151). Non è chiaro che cosa si intenda con i segni uditivi lasciati dalla divinità. Può darsi che Gassendi avesse in mente luoghi biblici come *1 Re* 19.9–18, in cui si dice che il vento leggero porta la parola di Dio, o Salm. 19.2–5, che allude alla voce dei cieli, o a *Sir*. 45.5.

13 *Synt*. 1. 82b–83a, 322b, 329a; Bloch 1971, 306–307.

stus redivivus.[14] La 3 è invece senz'altro il frutto di una sovra-interpretazione dei versi del *De rerum natura*, che nega la teologia astrale e il fatalismo.[15] Ficino diverge, inoltre, da Gassendi nel misconoscere l'argomento dell'anticipazione del divino, anzi fa uso del consenso universale per respingere l'idea lucreziana del carattere innaturale della *religio* (6.2–8). Le differenze sono un segnale del diverso atteggiamento dei due pensatori verso Lucrezio in materia teologica. Ficino vede il poeta epicureo come un avversario da abbattere, Gassendi come un autore che dice qualcosa di epistemologicamente valido dentro il suo discorso per molti aspetti ascientifico ed empio.

Le prove epicuree o lucreziane dell'esistenza di Dio non sono ritenute difettose da Gassendi solo perché non sono fondate su spiegazioni valide scientificamente e teologicamente. Esse riposano anche sulla premessa erronea che la conoscenza degli dèi sia certa ed evidente (cfr. ἐναργής in Epic. *Ep. Men.* 123). Gassendi è invece convinto che nessuno può sapere con sicurezza cosa sia la natura divina e che, su tale versante, sia opportuno assumere un atteggiamento di temperanza epistemica.[16] Su Dio è possibile parlare per negazione: affermare che cosa *non è*, togliendo le proprietà negative e incompatibili con gli attributi noti per anticipazione che si riscontrano nelle creature, o ingigantendo all'infinito le poche perfezioni che troviamo in noi e arrivando in modo inadeguato alla nozione somma di Dio. Il metodo seguito è sensistico e analogico (= parte dalle creature per arrivare al Creatore), al pari di quello dell'anticipazione,[17] e anch'esso è di derivazione epicurea. Nello specifico, Gassendi recupera positivamente l'attribuzione a Dio di un *quasi corpus* e un *quasi sanguis* di Velleio (*ap*. Cic. *DND* 1.49), che è considerato un fedele espositore della dottrina di Epicuro (*Mor. Ep.* 2.188a), nonché dell'epiteto degli dèi «monogrammi» in Cicerone (*DND* 2.59). Tale dottrina riconosce per analogia che la divinità non ha le stesse proprietà degli umani o animali (la sensazione, la prudenza, il piacere, ecc.), bensì proprietà *quasi* simili a queste e in parte inconcepibili (*qualem non conci-*

14 Sasso 1979, 103–111; Boccuto 1987, 164–165; Konstan 2007, 144–147; Mitsis 2019a, 35–36; Pat. *TR* 1.1.25, 1.1.38, 1.6.125; 4.55, 4.1.421–422; *supra*, 45 e 68. Utili Perelli 1955, 36–37; Perelli 1969, 159–161; Giancotti 1981, 70–76 e 324–343; Boyancé 1985, 259–260; Clay 2011, 161. Cauto Gigandet 1998, 182–186. Sulla polemica all'ordine impresso dagli dèi, cfr. *infra*, cap. 3.4.2.
15 *Infra*, 291–292.
16 Sulla nozione, cfr. *infra*, cap. 5.2.3.
17 *Synt.* 1.295b–296a e 1.302b–303a; *Orat.* 67a–b; *Parad.* 2.170b–171a. Cfr. anche gli attacchi mossi a Descartes in *Synt.* 1.90a–b; *Disp.* 316a, 323b, 335b–341b, 344a–345b, 349a–350b, 353b–355b, 379b–380b, 382b–383a e 387b–388a. Su tutto ciò, cfr. infine Berr 1960, 87–93; Bloch 1971, 460; Darmon 1998, 194–199; LoLordo 2007, 85 e 239–244.

pimus).[18] Parliamo (*e.g.*) di un *sensus*, una *prudentia*, una *voluptas* che trascendono i corrispettivi terreni e non condividono le loro debolezze (*Synt*. 1.296b, 298a–b). L'aspetto curioso è, dunque, che Gassendi attacca la sicumera epistemica di Lucrezio usando la metodologia epicurea e volge il ragionamento per analogia in direzione di una teologia negativa, che è di norma refrattaria al pensiero analogico.

Questo tipo di argomentazione basato sull'analogia serve a Gassendi anche per concludere il monoteismo e respingere l'evidenza lucreziana di una molteplicità di dèi. Vediamo che la presenza di molti governatori in una stessa città crea il caos, invece che l'ordine e la misura. A maggior ragione dovremo concedere, come diceva Omero, il regno di un unico Dio (*Il*. 2.205), se vogliamo continuare a riconoscere l'ordinamento dei fenomeni del nostro mondo. La divinità cristiana si serve comunque di mediatori, come gli angeli, senza che questi ne minino la potenza e l'autorità. Essi sono, infatti, cause seconde che traggono la loro capacità governativa e ordinatrice dalla causa prima che è Dio.[19] Si può aggiungere che, se la divinità non fosse unitaria, allora le sue perfezioni si frantumerebbero in più soggetti. Ma è impossibile che Dio non sia totalmente perfetto, quindi deve essere uno (*Synt*. 1.344a–345a). Si deve perciò concludere senza timore che *singularissimus est Deus* (*Parad*. 2.159a–b).

I limiti dell'argomento della πρόληψις di Lucrezio non finiscono qui. Ci sono due proprietà rivelate da questa che sono incompatibili con Dio. La prima è l'animalità, che Epicuro riconosce alla divinità chiamandola ζῷον ἄφθαρτον.[20] Va precisato che Gassendi pare dare due interpretazioni diverse dell'attributo. In *Synt*. 1.295a–296b, egli interpreta ζῷον con «animale», sicché pensa che, al pari di altri filosofi antichi,[21] Epicuro incorri in una *diminutio* della natura divina e in una contraddizione in termini. L'animale *qua* animale è mortale, perciò l'anima-

---

18 Bloch 1971, 423–428 e 457–466; Paganini 1978, 74; Donís 2004, 217–218 e 224–225. Il *quasi* posto davanti a *corpus* e *sanguis* è forse una resa latina del greco κατ' ἀναλογίαν (*i.a.* Kleve 1963, 77–78; Lemke 1973, 45–46; Philippson 1983, 268–270; Auvray-Assayas 1991, 57–60; Pigeaud 1994). Anche Picavet 1893, 332–336, attribuisce una teologia negativa agli epicurei. Questa applicazione teologica della dottrina di Velleio era già in Celio Calcagnini e Celio Rodigino (*supra*, cap. 1.2, sezione VII).

19 *Synt*. 1.303b–304a; 2.851a–b. Sulla distinzione tra causa prima e cause seconde, cfr. Masson 1909, 42–43; Sortais 1922, 117; Bloch 1971, 417–418; Spink 1974, 106–109; Cariou 1978, 34–37; Osler 1983, 193; Johnson 2003, 341; LoLordo 2005b, 81–89.

20 Cfr. *Ep. Men*. 123. Pensa che ζῷον significhi «animale» anche Mansfeld 1993, 178–180 (con la n. 12) e 188–189. Heßler 2014, 129, traduce con vivente (*Wesen*).

21 Gassendi fa i nomi di Platone (*Ti*. 92c5–9), Aristotele (*Metaph*. 12.1072b28–30) e Porfirio (*Isag*. 3.5.8). Per la critica a queste definizioni, cfr. anche *Parad*. 2.158a–b e 187a–b; *Synt*. 2.193b–194a.

lità è incongrua con l'immortalità di Dio. D'altro canto, in *Synt.* 2.664b, Gassendi sembra approvare Epicuro che, con la sua dottrina dell'anticipazione, riconosce che la divinità è un vivente non-animale (*esse Deum non animal quidem, sed Ens tamen vivens*). Una possibile soluzione è pensare che Gassendi ravvisi una posizione ambigua in Epicuro e Lucrezio. Poiché chiamano la divinità ζῷον ἄφθαρτον, essi ne fanno un animale immortale. Nello stesso tempo, però, la loro dottrina del *quasi corpus/sanguis* divino concede una lettura più sottile. La divinità è un *quasi animal*: un vivente che, per ragioni a noi misteriose, condivide con gli animali i tratti positivi e non quelli negativi. In ogni caso, qui Epicuro e Lucrezio sono in errore. Se anche la tesi della «quasi animalità» degli dèi è teologicamente migliore, resta comunque inaccettabile perché avvicina troppo Dio alla dimensione corporea.

Un'altra proprietà di Lucrezio che non viene riconosciuta da Gassendi è l'antropomorfismo. Egli ritiene che la forma umana sia incongrua con quel poco che sappiamo di Dio. Essendo un creatore dalla potenza infinita e di estensione a sua volta infinita, Egli non può avere limiti, né parti. Ora, l'antropomorfismo ha proprio l'effetto di confinare la divinità in una forma divisibile in parti finite. *Ergo*, la forma umana non può appartenere a Dio ed essa va considerata una proprietà che gli è stata indebitamente aggiunta. Qui Gassendi si distingue da Patin, il cui *Theophrastus redivivus* legge la tesi epicurea dell'antropomorfismo divino come un modo velato per sostenere che non c'è alcun Dio.[22] Per converso, l'argomentazione gassendiana è in continuità, *mutatis mutandis*, con il contenuto della *Metaphysica* di Aristotele. Questi ammette a sua volta che la forma umana sia un'aggiunta operata nel tempo e che essa vada tolta per restituire alla sostanza divina il suo carattere di entità attiva/motrice (12.1074a38–b10).

Anche l'affermazione che Lucrezio condivide con Velleio, ossia che l'antropomorfismo vada attribuito alla divinità perché essa deve avere la forma più bella (= quella umana),[23] viene scartata con le stesse premesse. La bellezza di noi mortali è finita, quella di Dio infinita e senza limiti. Per spiegare allora perché tutti gli esseri umani attribuiscono alla divinità un aspetto antropomorfo, Gassendi sostiene che si tratta di un errore che nasce dalla debolezza delle nostre

---

22 Cfr. Pat. *TR* 1.6.98 e *Synt.* 1.304a–305a, spec. 305a: *quanto Deum humana forma circumscribens, fecit proinde limitationem*. Cfr. poi *Parad.* 2.167b e 2.170a–b, Lactant. *Div. inst.* 2.18 e Bloch 1971, 465.

23 Cfr. *DRN* 5.1170 con Cic. *DND* 1.47–48. *Contra* però Kleve 1978, che sostiene che il contenuto del *De natura deorum* sia un'invenzione di Cicerone. Si può rispondere allo studioso che gli epicurei apprezzavano la bellezza (Porter 2003, 223–226) e l'avrebbero attribuita quindi di buon grado agli dèi (Pigeaud 2006, 33–36).

facoltà conoscitive. Ogni rappresentazione antropomorfa è un modo imperfetto di riconoscere che Dio è o ha una mente creatrice e organizzatrice. Poiché constatiamo che l'intelletto è una proprietà riconoscibile solo nell'essere umano, allora tendiamo ad attribuire alla divinità la nostra forma per riconoscere la sua suprema intelligenza. Quanto alla rivelazione che Dio ha creato l'umanità a sua immagine e somiglianza (*Gen.* 1.26), essa va letta come un riferimento a similitudini di carattere intellettivo.[24]

Gassendi cita invece con approvazione Lucrezio, laddove riscontra *che* un Dio perfetto non può mancare di intelligenza, immortalità, beatitudine (cfr. *DRN* 1.44–45 in *Synt.* 1.303a; cfr. anche *Animad.* 3.1251). Prese di distanza decisive si creano, però, laddove il poeta epicureo spiega *perché* la divinità ha tali attributi. Egli riconosce tre ragioni. La prima è che gli dèi hanno una struttura sottile che li preserva dalla dissoluzione e dalla perdita della felicità (*DRN* 5.148–154 in *Synt.* 1.305a e 311a). La seconda ragione risiede nel fatto che gli dèi sono immortali e beati perché abitano nelle sedi quiete (*sedes quietae*) di *DRN* 3.18–24, ricordate da Gassendi in *Animad.* 3.1695 e *Synt.* 1.330a. La terza consiste, infine, nell'astensione della divinità da una duplice forma di provvidenza: quella «generale» verso il mondo in senso lato e quella «speciale» rivolta esclusivamente agli esseri umani (*Synt.* 1.311a–333a). L'assenza di provvidenzialismo sarebbe confermata rispettivamente dalla capacità della natura di auto-organizzarsi da sé e dalla presenza del male nel mondo. Quest'ultima e più importante motivazione vuole che Dio sia beato, immortale, intelligente per inattivismo.[25] La divinità è perfetta perché evita di affaticare il suo intelletto con l'agire provvidenziale, non si espone a dolori che comprometterebbero la sua incolumità, ignora cose e persone che potrebbero turbarne la felicità.

Su queste tre ragioni si basa tutta una vasta ripresa dialettica e spesso polemica della dottrina fisico-teologica di Lucrezio da parte di Gassendi. A ciascuna di loro verrà dunque riservata di seguito una sezione a parte.

24 Cfr. *Disp.* 356a–358a e *Synt.* 1.296a–b e 1.300b–302b, dove Gassendi usa gli argomenti di Cotta in Cicerone contro l'antropomorfismo divino (*DND* 1.75–99), e *infra*, 183–184. Per alcuni precedenti anti-epicurei, cfr. Dion. Prus. *Or.* 12.53–59; Philo *Poster.* 2; Lévy 2000, 123–124. Sull'intelletto e la negazione dello stesso agli animali diversi dall'essere umano, cfr. invece *infra*, 202.

25 Cfr. qui *Synt.* 1.320a–321b e 1.326b; *Animad.* 3.1695, che cita *DRN* 1.42–49, 2.167–170, 2.1090–1104, 5.82, 6.50–79. L'inattivismo divino che risale già ad Epicuro (*Ep. Hdt.* 76 e 81) è ampiamente rilevato dagli studiosi. Cfr. *e.g.* Masson 1907, 272–273; Amerio 1949, 53–54 e 73–75; Merlan 1976, 289–302; Famand 1992; Craca 2000, 111–113; Gigandet 2006, 331; Verde 2010, 221–227.

3.2 La distorsione della teoria della sottigliezza degli dèi

Prima di passare alla ricezione di Gassendi, conviene soffermarsi su *DRN* 5.148–154 di Lucrezio e capire meglio cosa intenda con «sottigliezza» degli dèi. Il testo che Gassendi segue è tratto da Lambin e citato in *Synt*. 1.305a:

> tenuis enim natura deum longeque remota / sensibus ab nostris animi vix mente videtur; / quae quoniam manuum tactum suffugit et ictum, / tactile nil nobis quod sit contingere debet; / tangere enim non quit quod tangi non licet ipsum. / quare etiam sedes quoque nostris sedibus esse / dissimiles debent, tenues de corpore eorum.
>
> Sottile, infatti, e di gran lunga remota dai nostri sensi, la natura / degli dèi è veduta appena dalla facoltà intellettiva dell'animo; / e poiché sfugge al contatto e all'urto delle mani, / non deve toccare niente che sia tangibile per noi. / Toccare infatti non può, ciò che non può essere esso stesso toccato. / Pertanto anche le loro sedi devono dalle nostre sedi / esser dissimili, sottili secondo i loro corpi.[26]

Lucrezio parte dalla constatazione che la divinità sfugge ai sensi e viene percepita a fatica (*vix*) dalla mente, ossia l'aggregato di atomi psichici che si concentra dentro il cuore o *animus*.[27] È certo che questa sia un'esplicazione della teoria di Epicuro che gli dèi sono percepibili solo mentalmente, come si legge nello scolio alla *RS* 1. A partire da tale premessa, Lucrezio deduce che la struttura divina deve sfuggire al tocco e al colpo delle mani (v. 150), perché solo una natura tattile può essere toccata da un'altra natura tattile (vv. 151–152). Da ciò, tuttavia, non segue che gli dèi sono incorporei, stando al v. 154 che parla di un loro *corpus*. Lucrezio individua, del resto, due sole nature o componenti di tutto il reale: atomi e vuoto. Ogni ente della natura deve essere così considerato un aggregato di questi principi (*DRN* 1.419–420), dèi inclusi.[28] Più oltre (6.76–77), inoltre, Lucrezio parlerà di un *corpo* santo della divinità, da cui si distaccano *divinae nuntiae formae* che arrivano alle menti umane che ne hanno compreso la natura. Il risultato del ragionamento lucreziano è, dunque, che con «sottigliezza» si deve intendere il possesso di una materia sottile e prossima all'intangibile. Sebbene infatti gli dèi sfuggano al tocco delle mani e in generale dei corpi, essi restano comunque percepibili dalla mente e, per tale ragione, hanno una struttura atomica che può almeno smuovere l'aggregato mentale.

Gassendi ammette con Lucrezio che Dio sfugge ai sensi ed è percepibile a fatica solo con la mente (*Synt*. 1.299a), senza negare la sua conoscibilità, come

---

26 Trad. Giancotti 1994, 269. Gassendi omette però il v. 155, dove Lucrezio promette senza mantenere di approfondire il tema. Per le possibili ragioni, cfr. *supra*, 99–100.

27 Cfr. i vv. 148–149 e, per la sede dell'intelletto, *infra*, 193.

28 Giussani 1896, vol. 1, 227–245; Schmid 1953, 143; Moreau 1968, 288–292.

fa Patin nel *Theophrastus redivivus* (1.6.96). Il principio che solo una natura tattile può toccare o essere toccata da un'altra natura tattile (152: *tangere enim non quit quod tangi non licet ipsum*) è dunque accolta con favore (*Synt*. 1.311a). Lo conferma il fatto che, altrove, Gassendi approva i versi identici per significato e simili quanto alla forma che riportano che solo un corpo può toccare un altro corpo, aggiungendo peraltro che si tratta di una proposizione evidente alla ragione naturale.[29] Lucrezio è apprezzato, inoltre, per aver dato una spiegazione convincente della beatitudine e indissolubilità divina. Avendo una natura sottile, che non patisce colpi e urti esterni, gli dèi lucreziani non corrono il rischio di essere distrutti dalla materia in moto, né provano il timore di pericoli esterni che possono minare la loro incolumità e tranquillità. Tale spiegazione è ritenuta essere perfettamente applicabile anche al Dio cristiano (*Synt*. 1.310b–311a).

Quel che invece Gassendi respinge è che *DRN* 5.148–154 parli della *corporeità* sottile degli dèi, come già ebbe modo di sostenere Núñez Vela.[30] Si è avuto modo di accennare,[31] infatti, che Gassendi era dell'idea che né Epicuro né Lucrezio potevano ammettere che la divinità emani simulacri che colpiscono la mente, giacché questo processo fisico comprometterebbe la sua indissolubilità. Il punto spiegherebbe l'omissione di un richiamo nel *Syntagma* e in altre sue opere alle *divinae nuntiae formae* di *DRN* 6.76–77, ricordate/commentate da Lambin[32] e forse tacitamente considerate come un altro riferimento ai simulacri umani che danno luogo alla nozione di Dio. O ancora, ciò giustificherebbe la mancanza di un'analisi approfondita della controversa tesi di Velleio (Cic. *DND* 1.49), che vuole che gli dèi non abbiano la compattezza dei corpi solidi (στερέμνια) e, tuttavia, secondo molti studiosi, avrebbero comunque una corporeità mentale.[33] Gassendi vi fa richiamo cursoriamente solo per mostrare che essi sono conosciuti mediante simulacri visibili alla mente (*Synt*. 1.293b, 296b; *Ani-*

29 Cfr. *DRN* 1.304 (*tangere enim et tangi, nisi corpus, nulla potest res*) e 1.454 (*tactus corporibus cunctis, intactus inani*), citati in *Disp*. 400b e *Synt*. 1.231b, 1.353a–b. Sulla questione, Gassendi torna più in generale in *Synt*. 1.184b, 1.258b–259b, 1.267a; 2.354b–356a, 2.371b. Cfr. poi *DRN* 1.689, che però non è ricordato da Gassendi, e l'interpretazione del senso del tatto in *Animad*. 1.295–297. Nella Patristica latina, il principio era accolto già da Arn. *Adv. nat*. 7.28 e Tertulliano, che cita *DRN* 1.304 (*supra*, cap. 1.1, sezione II).

30 *Supra*, 44.

31 *Supra*, 127.

32 Lambinus 1583, 747.

33 Giussani 1896, vol. 1, 248–258; DeWitt 1954, 259–260; Frassinetti 1954; Kleve 1963, 40–79; Lemke 1973, 40–41; Moreau 1968, 188; Philippson 1983, 146–148; Schmid 1983, 87–88; Mansfeld 1993, 206–208; Piettre 1999, 28; Salem 1994, 193–195; Sanders 2004; Koch 2005a, 108–109; Kany-Turpin 2007, 152–156; Essler 2011. *Contra i.a.* Freymuth 1953, 25–39; Fallot 1977, 33; Long/Sedley 1987, 144–149; Purinton 2001; Sedley 2011b, 38–49; Eckerman 2019, 299.

mad. 3.1697–1698), non per parlare della loro natura. Anche perché egli accetta la lezione manoscritta *ad eos* (= verso quegli, *scil.* gli dèi) del testo ciceroniano e, dunque, legge che le *imagines* vanno verso la sostanza divina, invece di dipartirsi da essa.[34] Infine, Gassendi non prende in considerazione l'ipotesi fatta da alcuni studiosi moderni che vi è un modo mediante cui i corpi degli dèi possono recuperare la materia perduta. Mi riferisco al processo di reintegrazione o *suppeditatio* degli atomi che si verifica in tutti gli esseri viventi (cfr. infatti *DRN* 2.1120–1127), dèi inclusi (*DRN* 5.1173–1174), e che è un caso speciale di applicazione dell'ἰσονομία o legge di equilibrio universale che fa sì che le forze di conservazione siano infinite quanto quelle di distruzione (cfr. Cic. *DND* 1.50), che Lucrezio descrive a sua volta in *DRN* 2.522–578.[35] La ragione di questa ulteriore omissione è che Gassendi pensa che il principio in questione non si applichi a Dio, in altri termini che sia la descrizione di un processo naturale descrivibile in modo scientifico e non una tesi teologica. Benché infatti citi la descrizione della legge dell'equilibrata distribuzione atomica fino al v. 568 e la approvi (*Synt.* 1.272b–273a; 2.197a–b), Gassendi pensa che l'ἰσονομία sia un effetto della provvidenza che evita il darsi del caso in natura.[36]

Gassendi argomenta così che Dio è una super-sostanza (*supersubstantia*) e una mente incorporea, non un aggregato di atomi e vuoto (*Synt.* 1.183b, 231a–b, 297a–298a; 2.628a–b; *Disp.* 338b). E Lucrezio deve a suo avviso ammettere, in *DRN* 5.148–154, che gli dèi non sono aggregati di atomi. Come fa Gassendi a sostenere una cosa del genere, pur leggendo al v. 154 un riferimento al *corpus* della divinità e accettando con *DRN* 1.419–420 che ogni ente è fatto di atomi/vuoto (*Synt.* 1.180b e 231a; *Ep. lat.* 297.187b)?

La soluzione è fornita in *Synt.* 1.306b–307a. Gassendi si avvale ancora del *quasi corpus* di Velleio (*DND* 1.49). A suo dire, l'espressione significa che la divinità non ha un corpo, bensì una corporeità che la ragione umana fatica a comprendere e che, in ogni caso, manca dei difetti tipici degli enti corporei ordinari. Se proprio bisogna pensare che emetta simulacri, la logica resta la medesima. Si

---

Mediana la posizione di Whitmarsh 2016, 174–178. Moreschini 1961 ritiene che il testo di Cicerone sia troppo problematico per usarlo.

34 *Animad.* 3.1697. L'*ad eos* è variamente integrato dagli studiosi (*e.g.* Freymuth 1953, 9–24; Lemke 1973, 22–31; Merlan 1976, 305–321; Mansfeld 1993, 190–201; Konstan 2007, 160–162; Essler 2011, 93–97; Maso 2015, 93–101).

35 Masson 1907, 453–456; Paratore 1947, 144; Amerio 1949, 43–44 e 67–69; Freymuth 1954; Moreau 1968, 288; Isnardi Parente 1974; Diano 1974, 242–245; Kleve 1979; Philippson 1983, 107 e 119; Schmid 1987, 87–90; Leszl 1989, 80–81; Gale 1994b, 114–115; Salem 1994, 197–200; Gigandet 1998, 177; Koch 2005a, 111–112; Drozdek 2010a, 164–165; Konstan 2011, 55–57; Morenval 2017, 210–214. *Contra* DeWitt 1954, 271–274; Lemke 1973, 37–38; Sedley 2011a, 166–176.

36 Cfr. *Synt.* 1.294a–b; Paganini 1978, 79–80.

dovrà pensare che le *imagines* sono in realtà *quasi imagines*: immagini che sono sufficientemente corporee per muovere i sensi, senza però patire danni come i corpi normali.[37] Il tenue *corpus* di Lucrezio di *DRN* 1.154 è considerato da Gassendi come identico al *quasi corpus* di Velleio. Il poeta parlerebbe allora di un *corpus sui generis*: uno che non è fatto di atomi e vuoto. Sul piano filologico, inoltre, Gassendi afferma di non aver mai riscontrato nei testi di Epicuro e dei suoi discepoli che gli dèi sono costrutti atomici. Egli approva dunque Lattanzio, che attribuisce agli epicurei il pensiero che gli dèi *sembrano* essere unità di atomi e vuoto, benché non lo siano, mentre corregge Tertulliano e Origene, che dicono che essi sono aggregati.[38] Questi ultimi hanno errato per non essersi accorti che Epicuro, Lucrezio *et alii* considerano un corpo in senso proprio solo quello che nasce, dura un certo tempo e va distrutto (*e.g. DRN* 1.58–61). Ma dal momento che nascita, transitorietà e morte sono attributi negati dagli epicurei agli dèi (*Synt*. 1.305a–307a), ne deve seguire che essi non considerano la natura divina un aggregato di atomi e vuoto.

In *Synt*. 1.306b–307a, inoltre, Gassendi cerca di difendere tale lettura da un'obiezione sollevata dallo stesso *De rerum natura*. Lucrezio sostiene in due luoghi paralleli (3.806–829, 5.351–363) che tre sono i generi di enti che sfuggono a nascita e morte: gli atomi immuni da urti per la loro compattezza e per la semplicità della loro struttura, il vuoto che sfugge ai colpi perché intangibile, l'universo che non è colpito da nulla perché al di fuori di esso non c'è niente che possa danneggiarlo.[39] Apparentemente, tale constatazione fornisce un argomento *e silentio* contro la lettura di Gassendi. Poiché solo queste entità sono immortali, tutte le altre vanno considerate come aggregati atomici perituri, che annoverano anche gli dèi e le anime umane. Se in effetti Gassendi riconosce che Lucrezio esclude l'anima dal novero degli enti immortali, allo stesso tempo nega però che il poeta annoverasse anche la divinità.[40] Quest'ultima partecipa di alcuni caratteri dei tre generi di enti immortali. La sua struttura è semplice come l'atomo e intangibile come il vuoto. La divinità di Lucrezio è così a metà tra il primo e il secondo genere di ente immortale, o meglio corrisponde a un quarto γένος che, secondo i *Placita* attribuiti all'epoca a Plutarco, era ricono-

---

37 L'ipotesi è in *Mor. Ep*. 11.252*v*–253*r*. È possibile che il *quasi corpus* / *sanguis* abbia ascendenza omerica. Omero già sosteneva che gli dèi non hanno corpo, perché in loro scorre icore (cfr. *Il*. 5.339–342; Lemke 1973, 37; Babut 2005, 89; Drozdek 2010a, 161).
38 Cfr. *supra*, cap. 1.1, sezioni 1–2, e Tenenti 1960, 241.
39 Sull'eternità dell'universo, cfr. anche cfr. *DRN*. 2.294–332, citato in tutto o in parte in *Synt*. 1.137a–138b e *Ep. lat*. 226.159a–b.
40 Cfr. infatti *infra*, cap. 4.3, sezione VII, dove Gassendi ravvisa una contraddizione tra la psicologia di Lucrezio e la sua teologia.

sciuto da Epicuro.[41] Per trovare la propria conferma, Gassendi dà una spiegazione peculiare dell'estratto dossografico, in cui si legge quanto segue:

> ’Επίκουρος ἀνθρωποειδεῖς μὲν πάντας τοὺς θεούς, λόγῳ δὲ πάντας τούτους θεωρητοὺς διὰ τὴν λεπτομέρειαν τῆς τῶν εἰδώλων φύσεως· ὁ δ’ αὐτὸς ἄλλως[42] τέσσαρας φύσεις κατὰ γένος ἀφθάρτους τάσδε, τὰ ἄτομα τὸ κενὸν τὸ ἄπειρον τὰς ὁμοιότητας· αὐταὶ δὲ λέγονται ὁμοιομέρειαι καὶ στοιχεῖα.
>
> Epicuro considera tutti gli dèi antropomorfi e tutti concepibili con la ragione, a causa della naturale sottigliezza dei simulacri. Lo stesso suppone per il resto quattro nature di genere immortale: gli atomi, il vuoto, l'infinito, le somiglianze. Chiamano queste ultime omeomerie ed elementi. (trad. Ramelli 2007, 523, modificata)

Gassendi crede che i *Placita* non siano del tutto affidabili. Tre dottrine sono corrette: la forma antropomorfa degli dèi, la loro concepibilità mentale, i quattro generi di enti immortali. I *Placita* sbaglierebbero, invece, nel dire che la divinità rilascia simulacri[43] e che il quarto γένος include gli elementi e le omeomerie. Gassendi ricorda che queste erano ammesse da Anassagora, ma non da Lucrezio, tanto che le attacca e le considera principi materiali corruttibili.[44] Se dunque escludiamo le omeomerie/gli elementi dal quarto γένος e cerchiamo di riempire la casella che rimane vacante, resta possibile intendere con «somiglianze» (tradotte con *similitudines*) i *quasi corpora* degli dèi di cui parlava Velleio, *i.e.* i corpi divini solo somiglianti a quelli normali. Gassendi è anzi quasi sul punto di spingersi oltre e di supporre che, forse (*forte*), ὁμοιότητας sia corruzione di ὡσεὶ σώματα. Essa sarebbe così il corrispettivo greco dell'espressione latina di Velleio. Il filosofo si ferma tuttavia sulla soglia e conclude che, grazie ai *Placita*, è sensato ammettere che Lucrezio concepiva gli dèi come il quarto genere di enti immortali.

Constatare che la divinità è diversa da un aggregato non implica, per Gassendi, riconoscerle una natura incorporea. Egli è esplicito nel dichiarare, in una sua lettera a Valois, che Lucrezio ha errato con Epicuro proprio nel sostenere che solo il vuoto è dotato di incorporeità e, pertanto, che gli dèi non dispongono di

---

41 Sappiamo oggi che l'autore dei *Placita* è Aët. 1.7.25 (= fr. 355 Us.). Gassendi stesso ammette comunque di dubitare che l'opera fosse di Plutarco (*Synt*. 1.307a).

42 Gassendi accetta tale lezione in luogo dell'ἄλλας che leggiamo in Stob. *Flor*. 1.1.29b.

43 A dire il vero, Gassendi non scrive ciò in *Synt*. 1.307a. D'altro canto, in questo stesso passo, egli omette di menzionare i simulacri che figurano nel testo dei *Placita*. Il silenzio conferma che Gassendi ritenesse errata e indegna di menzione questa teoria fisica.

44 Cfr. *DRN* 1.847–856 (= 59 A 44 DK, 25 R29 LM), analizzato in *Synt*. 1.242a–b. Sulla polemica di Lucrezio verso Anassagora, rimando almeno a Winspear 1968, 111–113; Tatum 2007, 139–141; Piazzi 2008; Piazzi 2011a, 52–58 e 229–292.

tale caratteristica.[45] La sua tesi è contemporaneamente più modesta e audace. La modestia di Gassendi dipende dal fatto che egli continua comunque a riconoscere che gli dèi di Lucrezio sono corporei. Un *quasi corpus* rimane sempre un *corpus*, benché *sui generis*. L'audacia di Gassendi consiste di contro nel sancire che, se è vero che gli dèi di Lucrezio non sono aggregati di atomi e vuoto, ma dotati di una sostanza ancora più sottile, allora la loro autentica *supersubstantia* rimane misteriosa. Del resto, si era già visto che l'espressione *quasi corpus* fosse letta dal filosofo come l'ammissione, da parte degli epicurei, che la natura divina ha una struttura non totalmente afferrabile dalla ragione (*Synt.* 1.298b). Pur con i suoi limiti, dunque, Lucrezio riconosce con il richiamo alla sottigliezza la misteriosa divinità in cui crede Gassendi. L'empio seguace di Epicuro è avvicinabile ai cristiani per la sua affermazione del carattere insondabile di Dio.

Tutto ciò crea qualche tensione nel pensiero di Gassendi. La proposizione dell'incorporeità di un Dio che governa il cosmo e il principio lucreziano che solo un corpo può toccare o essere toccato da un altro corpo sembrano a prima vista elidersi a vicenda. Come fa una divinità incorporea a influenzare il mondo corporeo? Nell'estratto *Synt.* 1.334a–335a, Gassendi ammette che, sulla base della ragione fisica, il problema rimane insolubile (*quod Physica ratio abude non capit*). Nondimeno, l'idea che un ente incorporeo può muovere un ente corporeo senza toccare né essere toccato da questo è una proprietà che si può empiricamente riscontrare sia nell'*animus* o parte razionale delle anime umane, che a suo dire opera sul corpo e sulla parte irrazionale dell'anima (= l'*anima*) in quanto *forma informans*, sia in Dio e negli angeli, che (*e.g.*) esercitano una forza motrice sui cieli senza entrare in contatto con loro.[46] Da questo punto di vista, anzi, il richiamo teologico può servire a integrare la posizione lucreziana. Contro Lucrezio che sostiene che per spiegare il moto dei cieli basti richiamarsi alla pressione del vento sui poli celesti e alla natura ignea degli astri (*DRN* 5.509–524 e 5.621–636, *ap. Synt.* 1.610b–611a, 1.631b e 1.635a; *Animad.* 2.817–818 e 2.847), Gassendi replica che il poeta ha individuato solo delle cause seconde. Dio deve restare la causa prima, perché senza di Lui non si può nemmeno spiegare che cosa conferisce all'aria ventosa la sua forza motrice (*Synt.* 1.636b–638b).

Vale in ultimo ricordare *Synt.* 1.231b. Poco prima di citare *DRN* 1.304 e il principio che solo un corpo può toccare / essere toccato da un altro corpo, Gassendi afferma che questo era stato rivelato dalle Sacre Scritture, che narrano come Cri-

45 *Ep. lat.* 223.157b. Come nota Hadzsith 1963, 207–208, si può d'altro canto osservare che la sottigliezza degli dèi lucreziani poteva benissimo consentire ai pensatori cristiani «to lead [the gods] away from corporeality».

46 Cfr. *Synt.* 1.631a–640b e 2.851b. Per chiarimenti, cfr. Osler 1983, 188–189; LoLordo 2007, 51–52.

sto risorto dalla tomba dopo la crocifissione convinse il discepolo Tommaso di essere vivo e reale, facendogli toccare il suo corpo (*Io* 20.24–29). Il richiamo all'episodio biblico è interessante perché mostra come il dettato lucreziano è considerato in linea con la rivelazione cristiana. Se così vuole, Dio può farsi corpo e lasciarsi toccare. Tale concezione risale alle *Exercitationes adversus Aristoteleos*, che difende l'Eucarestia e legge questo mistero secondo i dettami del Concilio di Trento: sia il corpo sia il sangue di Cristo sono presenti nel pane e nel vino transustanziati attraverso i sacramenti.[47] Ora, se Dio può farsi corporeo restando un ente incorporeo, Egli può anche svolgere l'operazione molto meno estrema di muovere i corpi senza essere affetto e mosso dai corpi.

Si è appurato, in conclusione, che Gassendi è favorevolmente colpito dall'argomento della sottigliezza di Lucrezio di *DRN* 5.148–154. Egli lo recupera, da un lato, per confermare il principio fisico che solo un ente corporeo può toccare un ente corporeo, dall'altro per spiegare che il Dio cristiano è indissolubile e beato per ragioni analoghe a quelle lucreziane. Allo stesso tempo, però, si è osservato che la tesi di Gassendi che gli dèi epicurei non sono fatti di atomi e vuoto – bensì di una materia ancora più sottile, incomprensibile – sembra distorcere il pensiero di Lucrezio, che prevede che la divinità sia un aggregato che lascia simulacri che colpiscono le menti degli esseri umani e ammette col principio di ἰσονομία l'immunità dalla dissoluzione. La distorsione non è però priva di interesse filosofico. Sulla sua base, Gassendi opera un intrigante accostamento tra epicureismo e cristianesimo, che sono accomunati dal riconoscere lo scacco della ragione che pretende di capire quale sia la vera sostanza della natura divina.

3.3 La *fabula* degli *intermundia* e la corruttibilità del mondo

La ricezione di *DRN* 5.148–154 in Gassendi diventa polemica, quando si passa dall'analisi della sottigliezza alla questione delle sedi quiete (*sedes quietae*) degli dèi. L'estratto argomenta quanto segue. Se gli dèi hanno una struttura sottile, allora non possono vivere nel nostro spazio, dove abbonda la materia compatta/spessa (*Synt.* 1.305a, 1.311a; *Animad.* 2.769). Alcune testimonianze parallele ripor-

---

47 Cfr. *Parad.* 1.108b; 2.164b–165a, 2.171a–173a e 2.192a. Sui rapporti di Gassendi con il Concilio di Trento, cfr. *infra*, 219. Sulla transustanziazione, che è uno dei miracoli da lui accettati, cfr. Joy 1987, 88–89. Cfr. anche *Parad.* 2.172a–b, dove Gassendi sostiene che la sostanza di Cristo si condensa durante l'Eucarestia in un «atomo». Anche se non ci troviamo di fronte all'atomismo lucreziano, si tratta di un ulteriore indizio della compatibilità tra sistema atomistico e cristianesimo (Rochot 1959, 340–341, nn. 21–22).

terebbero che Epicuro identificò questi luoghi nei μετακόσμια, tradotti in latino con *intermundia*: negli interstizi vuoti che separano i cosmi infiniti di numero. Ora, tale collocazione tutelerebbe l'immortalità e la beatitudine divine, perché proteggerebbe gli dèi da intrusioni esterne che potrebbe molestarli e, dunque, fornisce loro spazi in cui si gode della suprema quiete. Commentatori come Giovanni Nardi approvavano questa collocazione e non vi rinvenivano delle difficoltà.[48] In queste stesse pagine, Gassendi riconosce, inoltre, che *DRN* 3.18–24 descrive in linguaggio epicureo l'Olimpo di Omero, sulle cui alte pendici non si insinuano i venti, la pioggia, la neve che possono oscurare la luce delle dimore divine.[49] La cosmologia è dunque per Lucrezio il viatico di un argomento per analogia. Poiché gli dèi sono sottili, si ricava che la loro sede deve essere il luogo più sottile che conosciamo, appunto gli *intermundia*.

La polemica di Gassendi trova stavolta la sua esposizione più ampia non nel *Syntagma philosophicum* postumo. Si trova nelle *Animadversiones* e nel *Philosophiae Epicuri syntagma* del 1649, ma risale agli anni 1641–1643, ossia al libro 21 (*De Deo authore et rectore mundi*) del *De vita et moribus Epicuri*.[50] Converrà dunque partire dalle due redazioni primitive, per poter capire come mai il *Syntagma* che di norma aggiunge altri testi e argomenti si mostra qui più parco di dettagli.

L'indagine delle *Animadversiones* si propone di capire la dottrina di Epicuro e Lucrezio, prima ancora di dissentire con essa.[51] Gassendi rivolge la sua attenzione, in 2.767–768, al § 89 dell'*Epistula ad Pythoclem*. Epicuro sostiene qui che i μετακόσμια sono spazi in cui si possono generare mondi e da cui si dipartono atomi che forniscono la materia per la generazione di altri cosmi. Gassendi fornisce allora una definizione di *intermundia* che il filosofo greco non aveva dato (così almeno scrive in *Animad.* 3.1284). Essi sono luoghi molto vuoti (cfr. ἐν πολυκένῳ τόπῳ nella lettera), ma non del tutto vuoti, perché vi sono comunque presenti grani di materia, che separano due o più cosmi molto prossimi (*convicini*)

---

48 Cfr. *Animad.* 2.768 e *Synt.* 1.141a, che citano (*i.a.*) Cic. *DND* 1.18 e *Fin.* 2.75, ma non [Hippol.] *Adv. haeres.* 1.22.3 (su cui *supra*, 18). La sede degli dèi negli *intermundia* è accolta da Manzoni 1920–1921; Amerio 1949, 71; Barra 1981, 92–93; Babut 2005, 87–89; Drozdek 2010a, 155–160; Verde 2010, 214; Essler 2011; Verde 2022, 108.

49 *Od.* 6.42–45; Craca 1989, 27–29; Giannantoni 1996, 36–37; Dehon 1998; Babut 2005, 89; Eckerman 2019, 286–292; Sedley 2020, 18–20.

50 Cfr. *supra*, 89, e le voci relative dell'appendice.

51 Vale citare per esteso quanto Gassendi dice in 2.768: *Hinc & eiuscemodi verba parenthesi conclusa lego, & quae sequuntur habeo quasi summariam explicationem mentis Epicuri, potius quam modi, quem improbat; quoniam alioquin nihil cohaeret, & ne ea quidem, quae statim improbato modo tribuuntur, explicatione hac continentur.*

tra loro. Se gli intervalli fossero più estesi, avremmo infatti un vacuo puro.[52] Possiamo così supporre che, tra i tre tipi di vuoto che Gassendi individua in *Synt.* 1.186a («separato» o esterno al cosmo; «disseminato nei corpi»; «coacervato» o che contiene qualche agglomerato materico), egli pensi che i μετακόσμια siano un vacuo del terzo tipo. Esso era stato attribuito agli *intermundia*, in fondo, anche dal suo amico e corrispondente Beeckman.[53] Per il resto, Gassendi sente di dover correggere (in *Animad.* 2.768–769) la prospettiva di Achille Tazio. Questi vuole che gli *intermundia* siano luoghi che ospitano masse d'aria che sorreggono i mondi limitrofi (*Isag.* 9 = fr. 301b Us.). Per Gassendi, tale elemento non può risiedere nei μετακόσμια, altrimenti questi non sarebbero «molto vuoti». Ne deve seguire che Achille Tazio ha sovra-interpretato alcune tesi di Epicuro che ci sono riportate da Lucrezio, vale a dire l'idea che nel cielo arrivano particelle capaci di portare rovina e la tesi che la terra è un tutt'uno con l'aria (*DRN* 5.367–368, 5.537–538). Gli atomi che si introducono dentro gli *intermundia* o che ne escono per formare nuovi cosmi sono stati insomma confusi, dall'antico astronomo, con le masse aeriformi della nostra atmosfera.

Trascorso il momento del «capire», Gassendi introduce il «dissentire» (2.768–769). Qui il filosofo non ha remore a liquidare gli *intermundia* come una *fabula*, che, come si vedrà di seguito e nei prossimi capitoli, è termine che indica qualsiasi discorso anti-scientifico, privo di riferimenti sensati alla realtà della natura.[54] Lucrezio che segue di norma Epicuro nel respingere la mitologia attraverso la fisica (*Ep. Hdt.* 81; *Ep. Pyth.* 87, 104, 115–116) racconta così in tale occasione un μῦθος, *i.e.* un discorso affascinante ma privo della più pallida parvenza di ragione critica.

La *fabula* degli *intermundia* è considerata tale perché si basa, anzitutto, su un'altra favola: quella della molteplicità dei mondi. Come vedremo nel prossimo paragrafo, del resto, Gassendi è contrario a questa interpretazione, dal momento che crea inconvenienti sul piano soprattutto teologico. Un primo argomento contro gli *intermundia* lucreziani è dunque che, se è vero che non esi-

---

52 *Animad.* 2.767. L'*Epistula ad Pythoclem* non specifica in realtà il numero dei mondi. È Gassendi che scrive così in *Animad.* 1.62, sostenendo in una glossa che con μετακόσμια *ita vocamus intervallum inter duos, aut plurei Mundos coprehensum*. Sugli *intermundia* dalla prospettiva fisica, cfr. ora Verde 2022, 108–111.

53 Gemelli 2002, 65–66. Sul vuoto coacervato in Gassendi, cfr. Osler 1983, 184; Joy 1987, 185–189; LoLordo 2007, 115–119.

54 Cfr. anche la «favola» della zoogonia *infra*, 216–217, *Vit. Peir.* 6.345b; Bloch 1971, 334–335. Invece Darmon 1994b, 98, pur pensando che *fabula* indichi una dottrina priva di coerenza interna, aggiunge che essa contenga degli elementi utili per elaborare una dottrina fisica coerente. Ciò però non vale almeno per la favola degli *intermundia*.

stono infiniti mondi, allora viene meno l'esistenza degli interstizi cosmici, dove si presume che abitino gli dèi.

Peggiore (*peius*) della favola dell'infinità dei cosmi è, tuttavia, la *fabula* che la divinità risiederebbe in luoghi del genere. Ammettendo che tali sedi esistano, si arriverebbe a collocare Dio fuori dal mondo e a negare il suo provvidenzialismo. Lo stesso discorso era stato già fatto da Girolamo Frachetta (*Spos*. 5.112–113).

Peggio del peggio è che la teoria degli *intermundia* dimostra l'esatto opposto di quello che Lucrezio vorrebbe dimostrare. Abbiamo visto che il poeta epicureo sostiene che queste sedi sono adatte agli dèi non solo per la loro sottigliezza, ma anche perché sono tranquille, dunque congrue con la tranquillità divina. Ora, tale quiete esiste negli *intermundia*? Gassendi risponde negativamente. Poiché Lucrezio sostiene che gli infiniti mondi sono corruttibili (*DRN* 2.1105–1174), ne seguirà che gli *intermundia* alla fine si corrompono. Gli dèi si troverebbero allora nell'ansia continua di ripararsi e difendersi dagli atomi o dalle rovine cosmiche che continuano a franare con violenza sulle loro teste. Questa critica era stata avanzata da Cicerone (*Div*. 2.40 = fr. 352 Us.) e Seneca (*Ben*. 4.19 = fr. 364 Us.), che non a caso Gassendi cita durante la polemica (2.768–769). Il filosofo si distingue, però, dai predecessori perché mette Lucrezio in contraddizione con se stesso. I versi che evidenziano che le mura dei mondi (= i confini degli *intermundia*) vanno di continuo distrutti (*DRN* 1.1102–1103, 1.1113, 2.1144–1145, 5.367–368) non sono compatibili con la sua tesi teologica. Delle due, l'una: Lucrezio deve rinunciare o alla teologia, o alla fisica degli infiniti mondi corruttibili. Ma nel secondo caso, l'esistenza degli *intermundia* verrebbe compromessa e gli dèi passerebbero, dall'avere una sede che collassa tutt'intorno, al non avere una sede affatto.

Altrettanto polemica è l'altra sezione delle *Animadversiones* (3.1284–1285). Gassendi argomenta che Dio è incorporeo, dunque non c'è bisogno di immaginare una presunta regione celeste – quali sono gli spazi sottili degli *intermundia* – per trovargli una sede adeguata (cfr. qui anche *Synt*. 1.519b–520a). Il mondo intero è il regno della divinità. Dio, dunque, si trova a convivere con i corpi (*degere cum corporibus*), quasi come se i corpi non fossero nulla (*ac si corpora nulla esset*). La formula enigmatica va forse interpretata come il riconoscimento che la divinità non è immanente al corporeo, altrimenti avremmo il panteismo o l'*Anima mundi* che Gassendi respinge, ma non per questo è necessario collocarla fuori dal mondo come fa Lucrezio. La verità è nel mezzo tra questi due estremi. Dio è presente nel mondo come il nocchiero che guida la nave, poiché è sopra di questa, ma non coincide con questa, oppure come il principe che governa tutto il suo regno, che è presente in ogni luogo con la sua auto-

rità.[55] La dottrina degli *intermundia* è così una *fabula* anche perché è empia dalla prospettiva teologica e nega che il divino possa convivere, in modo certo misterioso, con i corpi che provvidenzialmente governa.

Tutto ciò che le *Animadversiones* argomentano con finezza di dettaglio è condensato nel monologo di Epicuro nel *Philosophiae Epicuri syntagma*, ma con un'interessante distorsione. Se Gassendi fa dire al filosofo che i mondi infiniti e i μετακόσμια esistono (32b–33a), egli al contempo crea un *patchwork* con le fonti antiche per fargli disconoscere la tesi teologica che gli *intermundia* sono le sedi degli dèi (14b). Merita citare il passo per intero:

> Nonnulli vero perperam Mentem nostram interpretentur, dum ex eo, quod plureis admittimus Mundos, ac dari proinde Intermundia, hoc est, intervalla inter mundos dicimus, aiunt Deos a nobis metu ruinarum collocari in Intermundiis. Siquidem, ut ipsum Inane, sic Deorum natura longe est tenuior, quam ut aliquid metuat ruinarum a corporibus; a quibus si metueret, in nullo magis loco, quam in Intermundiis, tum cum futurum esset, ut mundi dissolverentur, metuendum foret. Ac designare quidem non licet, quibus in locis Dii degant, cum ne noster quidem hic Mundus digna illorum sedes sit: sed dicere tamen universe licet, qualem Poetae Olympum describunt, taleis esse, ubicumque sint, beatas Deorum, quietasque sedei, «Quas neque concutiunt venti, neque nubila nimbis / Aspergunt, neque nix acri concreta pruina / Cana cadens violat, semperq<que>; innubilus aether / Integit, & large diffuso lumine ridet».

> Alcuni hanno interpretato anzi erroneamente il nostro pensiero, mentre affermano – a partire dal fatto che ammettiamo numerosi mondi e di conseguenza diciamo che esistano gli *intermundia*, vale a dire gli intervalli tra mondi – che gli dèi sono posti da noi negli *intermundia*, per paura delle rovine [dei cosmi]. Se infatti, al pari dello stesso vuoto, la natura degli dèi è davvero più sottile, in che modo dovrebbe temere qualcosa dalle rovine che vengono dai corpi; o, se temesse queste, nessun altro luogo andrebbe temuto più degli *intermundia*, dal momento che vi sarà un avvenire in cui i mondi si dissolveranno. Ma non è certo lecito dire dove gli dèi risiedano, poiché non vi sono in questo nostro mondo delle sedi loro degne. È tuttavia permesso dire in generale che, ovunque essi siano, saranno tali le dimore beate e quiete degli dèi quelle con cui i poeti descrivono l'Olimpo: «ché né venti scuotono, né nuvole cospargono / di pioggie, né neve vìola, condensata da gelo acuto / candida cadendo; <ma> un etere sempre senza nubi / le ricopre, e ride di luce largamente diffusa».[56]

L'estratto stravolge l'analisi filologica delle *Animadversiones* e il senso di molte fonti antiche. Gassendi sostiene che Cicerone e Seneca (*i.e.* gli «alcuni» del testo) hanno sostenuto che gli epicurei hanno posto la natura divina negli *inter-*

---

55 *Synt.* 1.190b, 1.218a–219a; LoLordo 2007, 123–124 e 238–239; *infra*, cap. 4.2, dove si ricostruisce anche la critica di Gassendi alla teoria rinascimentale dell'*Anima mundi*.
56 La traduzione di *DRN* 3.19–22 è di Giancotti 1994, 131, leggermente modificata, quella del *patchwork* è mia.

mundia, per paura che le rovine dei corpi le franino sopra. Epicuro replica, nel suo monologo immaginario, che essi hanno interpretato male la sua dottrina. Non si sono accorti che gli dèi non hanno da temere nulla per la loro sottigliezza,[57] o che tali luoghi sono inadatti a ospitarli, dato che un giorno saranno distrutti. Di fronte alla domanda di dove risiedano, Epicuro si limita a dire che stanno nelle sedi quiete e beate analoghe all'Olimpo descritto dai poeti. Segue quindi la citazione lucreziana di *DRN* 3.19–22, che offre uno dei tanti esempi poetici.

Il *patchwork* mette, in altri termini, in buona luce Epicuro e Lucrezio. Essi non hanno detto davvero che gli dèi risiedono negli *intermundia*, da che segue che le testimonianze antiche che lo sostengono hanno errato *in toto*.[58] Forse Gassendi lo afferma per essersi accorto, dopo le *Animadversiones*, che né il § 89 dell'*Epistula ad Pythoclem* né *DRN* 5.147–152 dicono che tali luoghi sono le sedi divine. O forse, trattandosi di un monologo immaginario, egli rinuncia alla filologia e si abbandona alla fantasia teatrale per non far dire a Epicuro qualcosa di assurdo e indegno della sua intelligenza. Quale che sia l'ipotesi plausibile, è chiaro che l'identificazione degli *intermundia* quali sedi divine non convince Gassendi e che questa pertenga al reame della favola anti-scientifica.

Possiamo ora passare al *Syntagma* e notare che tanto la fine analisi delle *Animadversiones*, quanto il *patchwork* del *Philosophiae Epicuri syntagma*, vengono ora quasi completamente dimenticati. Il passo *Synt*. 1.305a è molto prossimo al *locus parallelus* di *Animad*. 3.1283–1284, il che significa che Gassendi non sente il bisogno di modificare, nella sua opera più recente, l'argomento che un Dio incorporeo convive con i corpi. L'altro estratto (*Synt*. 1.140b–141b) snellisce invece il quadro di *Animad*. 2.767–769 e il *patchwork* di *PES* 14b e 32a–33b. Gassendi elimina la citazione da Lucrezio e rinuncia a spiegare cosa sono gli *intermundia*, tanto che Achille Tazio è ricordato adesso solo come uno dei tanti testimoni che fanno di tali luoghi le dimore degli dèi, senza correggere il suo errore di aver riempito questi spazi di aria. Egli omette, inoltre, l'argomento che la divinità non trova qui una sede quieta. L'unica argomentazione che sopravvive è la tesi che l'esistenza degli *intermundia* è negata perché non esistono infiniti mondi che fanno da confine. Anche questa è espressa, tuttavia, in forma più snella. Gassendi si limita a dire che la tesi degli infiniti mondi che Lucrezio presenta con solennità e come imbattibile (*DRN* 1.74–76, 2.1040–1043) è in realtà ridicola, e cita con approvazione l'irrisione di Ermia (*Irr*. 18).

57 *Supra*, cap. 3.2.

58 Oggi tale riserva è condivisa da Konstan 2011, 59.

La ragione di questo snellimento dipende, forse, dai diversi intenti che animano i tre testi. Va ricordato infatti che, se le *Animadversiones* hanno il principale intento di capire la concezione di Epicuro/Lucrezio e soltanto successivamente di criticarla, se il *Philosophiae Epicuri syntagma* vuole offrire al lettore un *patchwork* che espone in modo elegante le dottrine epicuree (in questo caso, anzi, una dottrina liberata da alcune assurdità), il *Syntagma philosophicum* mira piuttosto a usare l'epicureismo come uno dei tanti interlocutori da cui recuperare, con dissenso dialettico, delle dottrine positive.[59] Ora, niente di positivo può essere recuperato dalla *fabula* degli *intermundia*, sicché Gassendi non trova sensato ampliare un discorso che sa essere inutile agli scopi della sua ultima opera.

Questa critica agli aspetti anti-scientifici ed empi del discorso lucreziano dimostra come fisica e teologia siano riflessioni che si integrano a vicenda. Il Gassendi-scienziato pensa che gli *intermundia* siano da abbandonare perché sono spazi non esistenti in natura. Le sue idee teologiche non fanno che rinforzare questo suo convincimento scientifico.

Il fatto che Lucrezio non abbia niente di buono da dire con la dottrina dei μετακόσμια non preclude, però, un'altra ripresa positiva. Si può sempre recuperare dalla fisica lucreziana, infatti, quattro argomentazioni che sostengono la mortalità del cosmo.[60] La trattazione del *Syntagma* dedicata al tema (1.170b–178b) ne individua tre condivise con alcuni stoici,[61] e una quarta che viene ritenuta essere del solo Lucrezio (175a).

La prima argomentazione (172a–173a, 175a–176b) che epicureismo e un certo stoicismo condividono si basa sull'analogia con animali e vegetali. Questi nascono, raggiungono il culmine e muoiono, perché la perdita della materia che li compone diventa, con l'avanzare dell'età, progressivamente maggiore del suo recupero tramite la respirazione e l'alimentazione (cfr. *DRN* 2.1118–1138; Gassendi approva la teoria in *Synt*. 2.587a–589a). Ora, i mondi perdono materia da molti spiragli (*DRN* 6.493–494) e in modo più copioso di animali/vegetali, perché sono ben più grandi. Anche i cosmi attraversano allora un processo di

---

59 Cfr. *supra*, 94.

60 Cfr. *DRN* 1.1103–1113 in *Synt*. 1.171b–172a; *DRN* 2.104–109 e 2.1150–1174 in *Synt*. 1.177a, nonché Clay 1983, 239–250; Salemme 2014.

61 Così già pensava Lipsius 2001, vol. 4.1, 951–952 e 960–961. Nello stoicismo, infatti, vi erano intellettuali che dubitavano o respingevano la mortalità del cosmo. Gassendi ricorda Panezio (*Synt*. 1.171a), citando Stob. *Flor*. 1.20.1e (= fr. 133 Alesse 1997, su cui Alesse 1994, 219–230). Per altri precedenti, cfr. Solmsen 1953, 36–41.

dissoluzione analogo e giungono, dopo la massima maturazione, a un declino che poco alla volta li porta alla tomba.[62]

Il secondo e il terzo argomento che epicurei e alcuni stoici condividono erano stati menzionati nella sezione del *Syntagma* dedicata alla nascita del mondo (1.163b–166b). La ragione della sovrapposizione è che essi sono usate per dimostrare al contempo l'origine e la distruzione ciclica dei cosmi. Infatti, il secondo argomento (163b, 173a–174a) ha la forma che segue. Se il mondo è un intero dotato di parti che vediamo andare distrutte e rigenerarsi di continuo, allora si deduce che anche l'intero si corrompe e rinasce in maniera ciclica.[63] Gassendi ricorda i versi del poema che mostrano come la terra sia erosa dal tempo e dai terremoti (*DRN* 5.251–260, 6.565–567 e 6.601–607), o come il mare, le fonti d'acqua, l'aria, i corpi celesti, i monti, i monumenti si distruggano e si riformino senza sosta.[64] Il terzo argomento (163b,174a–b) si basa sulla «guerra degli elementi»: un modo poetico per riferirsi a catastrofi come diluvi e incendi che devastano periodicamente il mondo, di cui parlano i miti di Deucalione e di Fetonte (*DRN* 5.380–415). Tali racconti sono in sé privi di ragione (5.406: *a vera nimis est ratione repulsum*), e tuttavia sotto la scorza poetica simboleggiano qualcosa di vero, in questo caso appunto la caducità del cosmo seguito dal suo rinascere.[65]

Infine, il quarto argomento (175a) – di cui solo Epicuro e Lucrezio sono detentori – si basa su *DRN* 5.351–375, in parte ricordato anche in margine all'argomentazione in difesa dell'immortalità di Dio e delle anime umane.[66] Poiché il mondo non dispone dei caratteri propri dei tre generi di enti immortali (= la semplicità o compattezza dell'atomo, l'intangibilità del vuoto, l'immunità dai colpi esterni dell'universo), esso dovrà perire.

62 Cfr. *DRN* 1.1027–1044, 2.1105–1117, 2.1144–1145, su cui Masson 1907, 112–115; Solmsen 1953, 42–50, che nota il portato anti-platonico dell'argomento lucreziano; Gigandet 2000, 60–64; Garani 2007b, 71–73; Galzerano 2017, 45–50. I paralleli stoici sono Cic. *DND* 1.118 e Diog. Laert. 7.141 (= *SVF* 2.589, 2.593), dove si legge che il cosmo è corruttibile in modo analogo alle cose sensibili, quindi a vegetali e animali.

63 *DRN* 5.235–246, 5.376–379, con Garani 2007b, 76–79. Per gli stoici, cfr. Diog. Laert. 7.141–142 e i paralleli citati in *Synt*. 1.171a–b.

64 *DRN* 5.261–323. Parte dei versi sono citati anche in *Synt*. 1.643a per confutare la tesi dell'eternità del sole. Gassendi ricorda la caducità degli astri anche in *Synt*. 1.516b–519b.

65 Green 1942, 53–55; Ackermann 1979, 94–98; Gale 1994b, 33–34; Clay 1998, 184–186; Gigandet 1998, 303–332; Garani 2007b, 67–69; Galzerano 2019, 118–122 e 188–196. Il parallelo stoico è in Lactant. *Div. inst*. 2.10. Sul fatto che in un'opera di poesia possa nascondersi una verità, cfr. *supra*, 116–120; *infra*, 209–211.

66 *Supra*, 136; *infra*, 237–238.

Nessuno di questi argomenti è ritenuto essere certo da Gassendi. Gli stoici e gli epicurei forniscono solo ragioni razionalmente probabili della nascita/caducità dei mondi.[67] È del resto possibile fornire argomentazioni che mostrano che il cosmo può essere eterno. Gassendi pensa in particolare al *De aeternitate mundi* attribuito a Filone di Alessandria, che muove una serie di obiezioni contro stoici ed epicurei che hanno l'ardire di sostenere che la creazione divina sarebbe andata distrutta:[68]

1. L'analogia con gli esseri viventi è attaccata con un richiamo a Critolao, discepolo di Aristotele che ritiene che il ragionamento analogico non funzioni. Il mondo è perfetto nella sua interezza e così non attraversa un processo di maturazione, né uno di declino;[69]
2. L'argomento che deduce che l'intero rinasce e si dissolve di continuo perché è quanto accade alle sue parti è ritenuto non conclusivo, sulla base di obiezioni recuperate da Teofrasto. Ciò che esso dimostra è che il mondo muta di continuo disposizione o aspetto.[70] Gassendi stesso usa tale argomento contro la tesi lucreziana della rinascita ciclica del mondo in *Synt*. 1.163b–164a;
3. I cataclismi non distruggono il mondo, ma l'umanità e il ricordo delle sue opere, peraltro in base a un disegno provvidenziale, che annienta gli umani quando questi sono ormai malvagi irrecuperabili. Filone riprende la tesi da Platone con la mediazione di Teofrasto.[71]

Solo l'argomento personale di Lucrezio non è criticato. Ciò dipende forse dal fatto che Filone ignorava l'argomento. Oppure, possiamo pensare che egli non pensava di rispondervi perché non ammetteva la molteplicità dei mondi. Il cosmo sarebbe eterno perché rientra tra gli enti immortali che non hanno nulla fuori di sé (16.78; cfr. qui già Pl. *Ti*. 32c5–33c1).

Nemmeno gli argomenti di Filone sono però considerati decisivi da Gassendi. Il filosofo annota che contro questi si possono elaborare delle risposte

---

67 Cfr. infatti *verisimiles solummodo sint* in *Synt*. 1.167a e *habent probabilitatem* in *Synt*. 1.175a.

68 Lévy 2000, 124–126. Per una panoramica più ampia sul dibattito, cfr. Barra 1954, 150–154; Bignone 1973, vol. 2, 90–97 e 157–163; Mansfeld 1981, 304–309; Gigandet 1998, 63–73; Galzerano 2019, 84–98 e 164–178.

69 Cfr. Philo *De aet. mund*. 11.55–57 e 14 (= frr. 12–13 Wehrli 1969). Sugli argomenti di Critolao a favore dell'immortalità del cosmo, cfr. Hahm 2007, 82–87.

70 Cfr. Philo *De aet. mund*. 7, 21–22 e 25.132–27.144 (= Theophr. fr. 184 FHSG).

71 *Synt*. 1.165a–166b, che cita *De aet. mund*. 27.145–149 (= Theophr. fr. 184 FHSG); Pl. *Ti*. 22c1–23b3 (a cui si aggiunga *Leg*. 3.679a1–c8); Arist. *Metaph*. 12.1074b8–16. I cataclismi periodici sono anche ricordati in *Synt*. 2.788a.

(cfr. qui *Synt*. 1.166b–169b, 1.175a–b). Lucrezio aveva previsto, infatti, almeno la terza obiezione. Gassendi lo nota quando cita (*Synt*. 1.164a–b e 174b) il passo *DRN* 5.324–350. Dopo aver sostenuto che la tesi dell'eternità del mondo trova ostacolo nel fatto che non si ha memoria di epoche storiche remotissime (cosa che non accadrebbe, se il cosmo fosse eterno) e che le arti umane sono state inventate/perfezionate da poco,[72] Lucrezio risponde nei vv. 338–350 all'avversario platonico o peripatetico (o di entrambe le fazioni) che sostiene che non si ha ricordo di tutto questo perché diluvi, terremoti e incendi cosmici hanno devastato l'umanità a periodi alterni, usando un argomento per analogia. Come noi deduciamo di essere mortali vedendo di patire malattie che hanno tolto la vita ad altri, così possiamo apprendere che i cataclismi sono morbi (*morbis* al v. 345) che, se acquisissero una forza più intensa (*tristior*) del consueto, distruggerebbero non solo l'umanità, ma la compagine cosmica.[73] Gassendi non sa decidersi se questo argomento di Lucrezio costituisce una nuova prova della caducità dei mondi, o una conferma del terzo argomento (*Synt*. 1.174b). Ciò che conta è che il poeta epicureo ha modo di poter mostrare che non vi è minore probabilità di credere che il cosmo si frantumerà un giorno con schianto.

Entro questo dibattito, in cui non emerge un vincitore, la sospensione del giudizio sembrerebbe essere inevitabile. Tale fu del resto l'idea di Arnobio (*Adv. nat*. 2.56–61). Le ragioni di Lucrezio hanno però un pregio in più rispetto a Filone e alla tradizione platonico-aristotelica. Secondo quanto Gassendi scrive a Gaffarel, esse sono un valido alleato per confermare la rivelazione che il mondo avrà fine,[74] nota grazie alle Sacre Scritture e ai Padri della Chiesa (*Synt*. 1.171a, 1.177a, 1.514b). Gassendi cita Cipriano di Cartagine, che nell'*Epistula ad Demetrianum* presenta un argomento identico all'analogia con i viventi del poema lucreziano (172b–173a), e l'*Octavius* di Minucio Felice, che, come si è visto, sostiene che stoici ed epicurei sono stati quasi ispirati dalla divinità a ritenere il mondo fragile e passeggero.[75] Egli non prende d'altro canto in considerazione passi scritturistici che sembrano andare in senso contrario. Si può menzionare il capitolo 1.25 della prima lettera di Pietro, che a sua volta

72 Cfr. i vv. 324–337. Sembra però che qui Lucrezio contraddica la sua tesi che il mondo è vecchio e in declino (*DRN* 2.1150–1174). Una soluzione è accennata *infra*, 214.

73 Cfr. Bailey 1947, vol. 3, 1372; Gale 2009, 134–136; Salemme 2014, 37–38. L'analogia con la malattia torna nella descrizione dei terremoti che portano l'Etna a eruttare, che sono paragonati a infiammazioni dell'organismo (*DRN* 6.655–672, con Garani 2007b, 136–141). Essa è però ignorata da Gassendi, che pure conosce l'estratto lucreziano (cfr. *Synt*.2.44b).

74 Cfr. *Ep. lat*. 8.12a–14b ricordata *supra*, 85, e Darmon 1994b, 100–102. La coscienza della futura fine del mondo è considerato un merito di Lucrezio anche da Ovidio (*Tr*. 2.1.425–426).

75 Cfr. *Synt*. 1.175a; *supra*, cap. 1.1, sezione II.

attinge a *Is*. 40.8 e nella versione latina citata da Gassendi in *Mot*. 3.549b riporterebbe *Opera Dei manere in perpetuum*.[76] Tuttavia, egli interpreta la formula come il riconoscimento che Dio ha creato i corpi terreni e celesti in modo tale che il loro moto prosegua senza più fermarsi (*Grav*. 629a). Potremmo così supporre che i passi scritturistici contrari alla sua opinione teologica sarebbero stati letti in senso traslato, o in modo simile a questo.

Si critichi dunque pure Lucrezio: si colpirà contemporaneamente la verità del cristianesimo. Attaccare il *De rerum natura* significa contraddire qui un contenuto probabile dell'atomismo che trova un virtuoso rispecchiamento nella religione cristiana. Il poeta epicureo risulta essere più pio dei difensori dell'eternità del cosmo come Filone, il quale nega che Dio possa creare un mondo mortale o persino volerlo distruggere con la sua potenza, in quanto la scelta di cancellarlo comporterebbe un mutamento nei suoi divini pensieri: la cancellazione di un'opera buona e bella (*De aet. mund.* 8.39–41, 20.106). L'affermazione è empia, infatti, perché la divinità non cambia idea, bensì aveva previsto con la sua volontà la distruzione del cosmo, e perché questa distruzione serve a instaurare un universo dotato di bellezza e bontà perfette. Dalle ceneri del mondo vecchio, risorgerà un mondo superiore nelle qualità, dove i corpi acquisteranno un aspetto più bello e dove i malvagi saranno condannati alle pene dell'inferno, mentre i buoni verranno retribuiti in un beato paradiso (*Synt*. 1.178a–b, 2.617a).

Tale polemica con Filone consente di specificare, infine, che nemmeno Epicuro e Lucrezio sono esenti da critiche. Essi hanno in fondo sbagliato nell'aver affermato, con le loro ragioni probabili, che il mondo sia perituro per sua propria natura (*ipsa vi naturae*). La retta dottrina prevede che esso sia stato reso tale per l'azione provvidente di Dio.[77] I veri diluvi che distruggeranno il mondo non sono per nulla paragonabili a quelli che Lucrezio descrive come fenomeni dipendenti da cause naturali. Il poeta nota correttamente che queste pur distruttive inondazioni sono temporanee, fermate dagli altri elementi e affrontabili da chi sa mettersi al riparo (*DRN* 5.386–387, 5.411–412, 6.519–523). Il noto episodio dell'arca di Noé (*Gen*. 6–7) descrive, di contro, un'inondazione che purificò l'umanità dal peccato con un getto ininterrotto, inestinguibile e inevitabile da chi, come appunto Noé, non venne istruito da Dio su come salvarsi (*Synt*. 2.76b–77a, 2.599a e 2.602a–b). Un altro errore commesso da Lucrezio è

---

76 L'originale greco fa in realtà riferimento alla *parola* di Dio (ῥῆμα κυρίου). Inoltre, le principali traduzioni latine a cui Gassendi poteva aver accesso (= la *Vulgata*, la Poliglotta Complutense, la parafrasi di Erasmo da Rotterdam) riportano chiaramente *verbum* in luogo di *opera*. Non si può escludere che il filosofo riprese la formula da un'altra fonte, o che l'avesse deformata, o ancora che citasse a memoria. Ringrazio Davide D'Amico per l'aiuto.

77 *Synt*. 1.171b e 1.580a; Brundell 1987, 61–62.

aver sostenuto che, dopo la dissoluzione del cosmo, resterà solo un immenso vuoto, dove gli atomi si riaggregheranno in una nuova serie di mondi, che a loro volta patiranno un ulteriore ciclo di rigenerazione e distruzione (*Synt*. 1.177a). Il cristiano sa invece che questo cataclisma è voluto da Dio per portare alla definitiva instaurazione di un ordine perfetto, senza più morte e patimento.

Nonostante questi limiti, Lucrezio rientra comunque tra i pagani che più si sono avvicinati alla verità. Per tornare un'ultima volta agli *intermundia*, si può concludere che il poeta epicureo è stato forse sviato da questa sua (falsa) dottrina dall'abbracciare una fisica e una teologia qui più vicina al vero. Mi riferisco alla stoica, che, come si è visto, ricorre a tre dei probabili argomenti lucreziani, senza al contempo accogliere dottrine empie quali l'anti-provvidenzialismo e l'infinità dei mondi. Se Lucrezio non avesse creduto alla *fabula* dei μετακόσμια di Epicuro e negato la provvidenza, avremmo avuto esattamente la teoria fisica di Gassendi.

Possiamo riassumere in chiusura i risultati di questo paragrafo. Gassendi crede che Lucrezio si contraddica, nello sposare la teoria degli *intermundia* quale sede degli dèi e insieme la fisica di un'infinità di mondi corruttibili, poiché le due dottrine si elidono a vicenda. Tra le due, però, solo la prima risulta essere del tutto assurda ed empia, poiché compromette la tranquillità di Dio e lo respinge al di fuori delle vicende umane. La seconda dottrina è invece più utile e pia delle teorie fisiche che rendono il mondo eterno, impedendo di credere nella futura resurrezione di un cosmo più perfetto di quello presente. Il *De rerum natura* conferma così di essere un testo dove si può trovare sia il grano che il loglio, che Gassendi cerca di dividere con la sua erudizione filologica e la sua riflessione filosofica-teologica.

3.4 In difesa della provvidenza generale

Nei paragrafi precedenti, si è constatato che Gassendi recupera soprattutto la spiegazione lucreziana che Dio è immortale e beato per la sua struttura sottile, ossia una sostanza «quasi corporea» che la ripara da urti e altri eventi che potrebbero ferirlo. Questo, però, non ci dice nulla su come l'intelligenza divina si dispieghi nel mondo in modo da tutelare la sua immortalità e beatitudine. Secondo Lucrezio, come si è accennato, tale ragione non si trova semplicemente perché la sottigliezza della divinità è sufficiente a renderla immune da tutto e a esimerla dall'occuparsi di alcunché. Uscire dai suoi *intermundia* non le gioverebbe in alcun modo e, dunque, tutto quello che di buono e ordinato incontriamo nell'universo dipende dalla natura che si organizza da sé. Gassendi trova invece ripugnante tale ipotesi e sostiene che la perfezione di Dio non può dipendere da

una qualità fisica. Egli deve anche essere beato, indissolubile e intelligente perché esercita un controllo verso l'universo, da cui ricava soddisfazione.

Lo scopo di questa sezione consisterà nel ricostruire come Gassendi difenda la provvidenza generale di Dio. Si vedrà come il filosofo consideri la divinità la causa finale di tutto, correggendo le pretese di Lucrezio di spiegare l'ordine universale senza richiamarsi all'azione intelligente e previdente del divino. Nello specifico, Gassendi difende la provvidenza generale attribuendo a Dio tre grandi atti cosmici: la creazione del mondo; l'ordinamento delle cause, l'organizzazione delle parti dei viventi in vista della loro continuità e sopravvivenza.

3.4.1 La possibilità della creazione dal nulla

Epicuro argomentò che esiste un numero infinito di atomi eterni e ingenerati che si combinano in un immenso vuoto per produrre illimitati mondi.[78] Egli forse deduceva da qui che esistono infiniti universi abitati da altri umani. La tesi non trova, in realtà, che un'indiretta conferma da *Ep. Hdt.* 74, dove si legge che in altri mondi è possibile esistano semi che generano piante, animali e altre cose del genere, compresi forse gli esseri umani, o comunque che è difficile dimostrare il contrario.[79] Lucrezio guarda con ammirazione (*DRN* 1.73–74, 3.26–30) l'universo apertogli dal maestro e lo segue sia nella tesi dell'infinità dei mondi (*DRN* 2.1022–1089), sia nell'ipotesi che gli infiniti cosmi sono abitati da altri umani, che esplicita in *DRN* 2.1067–1076.

Maestro e discepolo condividono quindi lo stesso pensiero. L'unica differenza è che Lucrezio calca l'elemento anti-teologico più di Epicuro. Infatti, la polemica di quest'ultimo si limita, quanto meno nell'*Epistula ad Herodotum*, alla critica alla genesi divina dei fenomeni celesti (*Ep. Hdt.* 76–81). Al contrario, Lucrezio dichiara fermamente che l'apparato della natura è privo della guida di una divinità demiurgica, che genera la materia adatta alla costruzione e la modella secondo ragione.[80] Il *De rerum natura* attacca, infatti, queste due credenze per liberare la realtà naturale da tale padrone. Lucrezio afferma, da un lato, che basta la materia atomica a generare dei mondi e a impedire che qualcosa nasca

78 *Ep. Hdt.* 38–41, 45 e 73–74; *Ep. Pyth.* 88–90; Giannantoni 1989; Leszl 1989, 71–74; Warren 2004a; Sedley 2011a, 169–171; Morenval 2017, 174–180 e 217–250; Bakker 2018.

79 Cfr. Heidsieck 1976; Verde 2010, 214–215; Sedley 2011a, 170–173. Gli ultimi due studiosi suppongono anche una polemica contro Democrito, che ammetteva invece mondi senza vita e umidità ([Hippol.] *Adv. haeres.* 1.13 = 68 A 40 DK, 27 D81 e D92 LM).

80 *DRN* 2.1048–1089, 5.235–269; Clay 1983, 113–114 e 131–145; Tatutm 1998, 229; Sedley 1998, 193–199, spec. 198–199; Camardese 2010, 149–151; Piazzi 2011b, 146–156; Bakker 2018, 54–58.

dal o torni nel nulla (*DRN* 1.150–264, 1.540–634, 1.753–758). Le proposizioni *nihil ex nihilo* e *nil in nihilum* sono dunque ritenute incrollabilmente vere, tanto che Gassendi le ricorda come massime che il saggio epicureo accetta in modo dogmatico.[81] Dall'altro lato, il poeta dichiara, in *DRN* 5.187–189 e 5.422–508, che gli atomi si combinano non per deliberazione (*consilio*) di una sagace mente divina, né perché prendono accordi su come organizzarsi. Le particelle atomiche si legano, invece, dopo molte infruttuose combinazioni nel tempo, durante le quali le parti della materia si urtano e cadono nello spazio vuoto fino a raggiungere una forma adatta o un equilibrio stabile. Il mondo non è così il risultato di una divinità o di un'anima diffusa nella materia, bensì di una natura che procede per lenti ma inesausti tentativi.

La polemica di Gassendi mira proprio a restaurare, contro Lucrezio, la validità delle credenze che questi aveva respinto. Non è così un caso che, nel *Syntagma*, egli prenda di mira sia la tesi dell'ingeneratezza degli atomi del libro 1, sia la spiegazione del libro 5 della nascita del mondo dagli urti e dalla caduta delle particelle atomiche nello spazio vuoto.

Cominciamo con la ricezione dei versi del libro 1. Gassendi è disposto a concedere a Lucrezio che gli atomi sono principi materiali più capaci di altri a spiegare la genesi e la conservazione della realtà. Le proposizioni *nihil ex nihilo* e *nil in nihilum* che vengono condivise da tutta la metafisica classica risultano dunque leggi naturali valide: nulla nasce né torna nel nulla, tutto deriva da particelle atomiche indissolubili, ingenerate, immutabili e tutto si disintegra in tali unità fondamentali.[82] Il pomo della discordia è costituito, secondo *Synt.* 1.234a, da un minuscolo avverbio di un piccolo verso, ma che scatena un'intollerabile (*intolerabile*) sfida contro la potenza divina: *nullam rem e nihilo gigni* <u>*divinitus*</u> *umquam* (*DRN* 1.150). Gassendi risponde che la divinità ha piena facoltà di violare le leggi naturali e di creare gli atomi dal niente o ridurre tutto a niente, cosa che non era stata ammessa dal deista e atomista Thomas Harriot, in altre parole di colmare la distanza che separa essere e nulla. I principi *nihil ex nihilo* e *nil in nihilum* rappresentano così una *diminutio* della potenza divina.[83] Se occorre decidere tra pen-

---

81 Cfr. *Animad.* 3.1236 e Diog. Laert. 10.121b. Sull'argomentazione, cfr. Masson 1907, 232–233; Clay 1983, 111–118; Long/Sedley 1987, vol. 1, 25–27; Tatum 1998. Campbell 2007, 42; Verde 2010, 87–89, notano poi l'ascendenza dell'eleatismo sulla negazione della nascita dal nulla.

82 *Synt.* 1.232a–234a, 1.259b–260b, 1.282a, 1.521b. La clausola che queste proposizioni sono *leges naturae* (espressione che figura molto raramente in Gassendi: cfr. Messeri 1985, 114) è posta chiaramente in *Synt.* 1.234a: *quatenus intra naturae vireis, et quasi metas consistitur*. Cfr. poi Gregory 1961, 228–229; Jones 1981, 283.

83 Sulla capacità di Dio di creare o ridurre qualcosa dal/al nulla, cfr. *Synt.* 1.163a, 1.182b–1.184a, 1.234a, 1.280b, 1.308a–b, 1.346a, 1.381a–b, 1.442b–443b, 1.459b–460b, 1.469b e 1.476b; *Ep. lat.* 227.159b; *Parad.* 1.141a; *Mot.* 1.496a–b, 3.550b; *Grav.* 630a. Per approfondire, cfr. Ro-

sare che Dio non possa generare gli atomi dal nulla e sostenere che possa crearli, la scelta dovrà chiaramente protendere per la seconda interpretazione.

Questa proposta estrema di Gassendi incorre in un paradosso. L'atomo in quanto atomo è ingenerato e indivisibile. Ora, il Dio di Gassendi sospende tali proprietà e compie un atto evidentemente contraddittorio: crea ciò che è increabile e distrugge ciò che è indistruttibile. Non ci troveremmo più di fronte a un atomo in senso proprio. La soluzione di Gassendi al paradosso consiste, in realtà, in un nuovo paradosso (*Synt.* 1.308b–309a). Se volesse, Dio potrebbe creare un ente in cui coesistono due proprietà contraddittorie, perché Egli sa compiere atti che a noi sembrano impossibili e che, di contro, alla sua potenza illimitata risultano possibilissimi. La creazione dell'atomo va esattamente in tale direzione. Quella che per il nostro intelletto limitato sembra essere una contraddizione e un gesto abissale è, in realtà, un'azione normale e facile per un'intelligenza divina. Meglio dunque essere ottusi che sconsiderati, o attribuire a Dio più di quanto gli potrebbe forse competere, piuttosto che – come fa Lucrezio – attribuirgli meno di quanto gli compete. In tal senso, Gassendi critica tacitamente anche Galeno. In un luogo famoso del *De usu partium*, egli dice che Mosè era migliore di Epicuro, poiché difende la demiurgia divina, ma inferiore a Platone, perché ha ammesso in maniera assurda che la divinità sia onnipotente e non sia mai costretta a scendere a patti con i limiti della natura.[84] La prospettiva mosaica è per Gassendi invece superiore sia al platonismo, che all'epicureismo.

Passando ora alla ricezione di *DRN* 5.419–508 (*ap. Synt.* 1.480b–486b), va notato anzitutto che essa è sulla tacita scia di Dionisio di Alessandria. Il vescovo paragonò con ironia, infatti, l'atomismo epicureo alla *Theogonia* di Esiodo – testo che aveva peraltro lasciato insoddisfatto Epicuro, negli anni della sua formazione, e che forse cercò di sostituire proprio con la sua fisica. Allo stesso modo, Gassendi interpreta Lucrezio come un analogo scientifico della *fabula* del Caos esiodeo, forse anche ispirato da un'affermazione strana di Alberto Magno, che fa di Esiodo uno degli epicurei più antichi.[85] Da un punto di vista filologico,

chot 1944, 151–152, 189–191 e 198; Rochot 1957a, 89–90; Cariou 1978, 32–36; Jones 1981, 283–284 e 292–293; Osler 1983, 183–184; Brundell 1987, 133; Joy 1987, 179–180; Paganini 2005, 288–296; Paganini 2008b, 179–190 e 202–207; Grant 2008, 208; Beretta 2015, 239. Cfr. poi il precedente di Lactant. *De ira Dei* 10.7; Bufano 1951, 341–343; Kany-Turpin 2000, 223–225; Lambinus 1583, 34–35. Su Harriot, cfr. infine *supra*, cap. 1.2, sezione VIII.

84 *De usu part.* 11.14, che attinge a Pl. *Ti.* 74e–75c7; Sedley 2011a, 132–133 e 242–246.

85 Cfr. *Synt.* 1.481a e 2.551a; Hes. *Theog.* 116–133; *supra*, cap. 1.1, sezioni I e III; Ackermann 1979, 193–195. L'aneddoto su Epicuro è in Diog. Laert. 10.2 e Sext. Emp. *Math.* 10.18–19 (om. Us.), ed è ricordato in *Mor. Ep.* 1.175b; *Synt.* 1.306a e 1.482b–483a.

egli accosta, inoltre, la teoria lucreziana alla teoria del vortice di Leucippo e Democrito, che costituisce il precedente più chiaro del processo di nascita del mondo dagli urti e dalla caduta degli atomi nel vuoto (481b–482a). Questo è difeso con un'analogia con il movimento vorticoso delle pietre in un vaso colmo d'acqua. Qui, infatti, si vede come le particelle piccole e leggere vanno verso l'alto, mentre le pesanti e grandi affondano in basso.[86] Gassendi avvicina infine i versi di Lucrezio alla cosmogonia dei *Placita* dello pseudo-Plutarco. Pur non nominando Epicuro, Gassendi pensa che l'estratto esponga il suo pensiero e, instaurando dei paralleli tra i versi lucreziani e il testo aeziano, costruisce una conferma della sua idea della coincidenza tra il pensiero del poeta latino e del suo maestro greco.[87]

Ora, il dissenso di Gassendi in merito alla sezione cosmologica del libro 5 del *De rerum natura* è di duplice natura: scientifica e teologica. La nuova scienza del filosofo introduce in seno all'atomismo il principio di inerzia, che nega che gli atomi abbiano un movimento naturale verso il basso o l'alto: ipotesi che viene soprattutto difesa nel *De motu impresso a motore translato* del 1642.[88] L'altra faccia del dissenso si basa sulle Sacre Scritture. Queste sono citate per sottolineare che la creazione non è avvenuta per tentativi lenti e a lungo infruttuosi, per urti o cadute della materia, bensì in unico momento e già perfetto. Se la *Genesis* parla in realtà di una creazione avvenuta in sette giorni (2.2–3), è perché Dio ha voluto adattarsi al nostro debole modo di pensare e mostrarci come il suo atto creativo non è dipeso da arbitrio o caos. I suoi principi cardine sono stati il metodo e la misura.[89] Qui nulla differisce dal precedente di Frachetta, che arriva alla stessa conclusione (*Spos.* 1.17, 2.51). Gassendi si distingue per originalità, invece, per la sua dichiarazione che il processo atomico

---

86 Fr. 68 B 164, 27 D55 LM = Sext. Emp. *Math.* 7.116. Sulla dinamica, Konstan 1979, 408–411; Sedley 2011a, 146–148; Bakker 2016, 216–218; Imhoof 2017.

87 Cfr. *Synt.* 1.482b–484b. Il passo è Aët. 1.4 (= [Plut.] *Plac.* 878C4–F12), che anche Usener 1887 considera un estratto di fisica epicurea (= fr. 308). Diels/Kranz 1956 lo riconducono invece a Leucippo (67 A 24 DK, 27 R86 LM). Gassendi stabilisce i seguenti paralleli tra i versi di Lucrezio e l'estratto dossografico: A) 5.416–418 / 878C4–5; B) 5.187–189 e 419–436 / 878C5–D3; C) 5.437–457 / 878D3–7 e 878F2–3; D) 5.457–470 / 878D5–E4; E) 5.458–459, 471–479 e 502–508 / 878E4–7; F) 5.480–494 / 878F3–11; G) 5.495–497 / 878F11–12. Infine, Bakker 2016, 224–235, conferma la somiglianza tra i *Placita* e il *De rerum natura*, mentre nega l'accostamento con Democrito.

88 Testi e argomentazioni in Pav 1966; Koyré 1979, 311–324; Messeri 1985, 82–93; Galluzzi 2000, spec. 509–512.

89 Cfr. *Synt.* 1.480b e 1.485a–b, spec. 485b: *intelligere facere nihil Deum sine ordine, qui capere non possumus, quomodo habeatur ratio ordinis in simultanea operatione*. Ma cfr. anche *Synt.* 1.145a–b e 1.163a; *Animad.* 1.755–756; *De appar.* 4.467a; Bloch 1971, 338–341; Bloch 1971, 338–341; Darmon 1994b, 93–99.

descritto da Lucrezio può essere conservato. Il suo dubbio riguarda il fatto che la materia abbia potuto raggiungere da sola un ordine così buono, priva della guida di un illuminato artefice (482b, 485a–b). Nella lunga sezione 485b–486b, Gassendi sostiene che il richiamo degli atomisti al movimento della materia in un vaso[90] è un tentativo di spiegare qualcosa che la ragione umana non può capire fino in fondo, perché l'ordine seguito da Dio è troppo vasto e complesso da poter essere appreso. E in ogni caso, anche questa analogia crea più problemi che soluzioni. Essa continua a supporre che è dal caos che nasce l'ordine. Più economica è allora la tesi della creazione degli atomi già ben combinati in un attimo dal nulla, che seppure non riesce a spiegare totalmente la *ratio* divina creatrice, ne costituisce l'esposizione razionalmente più probabile.

L'ipotesi cosmologica di Lucrezio può insomma essere qui recuperata e diventare un tassello della nuova scienza atomistica che Gassendi intendeva fondare solo ammettendo la causa finale. In altri termini, la genesi del mondo dagli atomi può essere ripresa solo a condizione di ammettere che è guidata dalla mente di Dio. L'unico altro elemento che riceve approvazione è l'idea che il mondo non è stato generato da molto tempo, tanto che non è stata ancora cancellata la memoria del clima idilliaco e clemente di cui godette il cosmo alle origini.[91] Non si tratta però di un dettaglio così straordinario da riscattare il poeta epicureo e da mettere in buona luce le sue affermazioni contro il creazionismo divino.

Gassendi sa però che Lucrezio era armato per difendere la sua fisica dell'eternità degli atomi che si combinano per tentativi senza l'intervento degli dèi (*DRN* 5.154–186). Ammettiamo che il mondo sia stato creato da una divinità beata, immortale e intelligente. Seguirà una serie di difficoltà che renderanno assurdo ammettere il creazionismo. Limitandoci agli argomenti lucreziani che Gassendi avrebbe interpretato come un attacco alla provvidenza generale di Dio,[92] si può notare che Lucrezio ha due obiezioni.

La prima sostiene che è impossibile che dèi eterni e beati provino amore della novità (*novitatis amor*), o la spinta a creare all'improvviso il mondo dopo secoli di quiete. Per capire a livello storico con quale argomento Gassendi si confrontasse, occorre fare una premessa. Secondo la scansione del testo del *De rerum natura* che adottiamo oggi e che è divenuta definitiva con l'edizione cri-

---

90 Gassendi in realtà cita l'opinione popolare (cfr. *vulgo* in *Synt.* 1.485b) e la mistica alchemica di Fludd (*Synt.* 1.486a). D'altro canto, il fatto che egli pensi anche agli atomisti è giustificato dal precedente richiamo all'analogia del vaso di Leucippo/Democrito e che, in questo estratto del *Syntagma*, si continua a parlare di atomi.

91 Cfr. *Synt.* 1.169b–170b, che cita *DRN* 5.330–331, 5.783–785, 5.801–802, 5.818–819.

92 Quelli contro la provvidenza speciale saranno invece esaminati *infra*, cap. 3.5.

tica di Deufert, ma che troviamo registrata già in Giovanni Battista Pio,[93] l'*amor novitatis* sarebbe compreso nei vv. 168–173. Con il v. 174, inizierebbe un nuovo argomento, contrassegnato da un *quidve*, che proseguirebbe nei vv. 175–180: gli dèi non avevano ragione di beneficare gli umani non-nati dando loro vita.[94] Ora, nel testo seguito da Gassendi (*Synt*. 1.313a) – *i.e.* quello di Lambin[95] – la scansione dei versi era diversa dalla nostra. I vv. 175–176 sono la conclusione dell'obiezione dell'*amor novitatis*. Di contro, l'argomento dei non–nati inizia dal v. 174, ma segue al v. 176 per finire al v. 180:

> [5.168–173] quid–ve novi potuit tanto post ante quietos / inlicere, ut cuperent vitam mutare priorem? / nam gaudere novis rebus debere videtur, / quoi veteres obsunt; sed quoi nihil accidit aegri / tempore in anteacto, cum pulchre degeret aevu, / quid potuit novitatis amorem accendere tali? / [5.175–176] an, credo, in tenebris vita; ac maerore iacebat, / donec diluxit rerum genitalis origo? / [5.174] quidve mali fuerat nobis, non esse creatis? [5.177–180] natus enim debet, qui cumque'st, velle manere / in vita, donec retinebit blanda voluptas: / qui numquam vero vitae gustavit amorem, / nec fuit in numero: quid obest non esse creatum?
>
> [Argomento dell'*amor novitatis*] O che novità poté dopo tanto allettare esseri che prima / se n'erano stati quieti, sì che volessero mutare la vita anteriore? / Difatti è evidente che di cose nuove deve godere chi ha danno / delle antiche; ma in colui cui nulla di doloroso accadde / nel tempo andato, quando beatamente egli passava la vita, / in un tale essere che cosa poté accendere amore di novità? / Forse – ciò dovrei credere – la vita giaceva in tenebre e tristezza, / finché non albeggiò l'origine primigenia delle cose? / [Argomento dei non-nati] O che male sarebbe per noi non essere creati? / Infatti, chiunque è nato, è necessario che voglia restare / in vita, finché lo tratterrà il carezzevole piacere; / ma a colui che non gustò mai l'amore della vita, / né visse mai, che nuoce il non essere stato creato? (trad. Giancotti 1994, 269, modificata; la divisione in parantesi quadre è mia)

Si può notare come lo spostamento dei vv. 175–176 dall'argomento dei non-nati a quello dell'*amor novitatis* determini un rilevante cambio di referente. Il soggetto che piange dentro le fitte tenebre non coincide più con gli umani che devono nascere, bensì con gli dèi che devono ancora generare il mondo. L'obiezione dell'*amor novitatis* nota a Gassendi è così più fosca di quella che leggiamo oggi, sebbene il senso generale non muti. Lucrezio chiederebbe: per qual motivo la divinità avrebbe dovuto creare un mondo che prima non c'era, se non per amore del nuovo, che nasce quando la condizione di vita precedente diventa penosa?

---

93 Pio 1511, 133*v*; Deufert 2019, 193.

94 Gassendi lo cita subito dopo (*Synt*. 1.313b). Sarà da me esaminato *infra*, 182–183.

95 Lambinus 1583, 599–602. Sulla storia editoriale di questo passo, cfr. Giussani 1896, vol. 4, 22–23; Bailey 1947, vol. 1, 1347; Jackson 2013, 200.

La risposta è «nessuno», dato che sappiamo che gli dèi sono beati da sempre.[96] Se ammettessimo il contrario, dovremmo dire che la divinità piangeva nell'oscurità prima della creazione. L'assurdo è tale che bisogna pensare che non c'è nulla di terribile nel vivere senza aver mai creato un singolo cosmo. Gli dèi non hanno allora bisogno di recuperare una beatitudine perduta con l'attività della creazione.

La seconda obiezione di Lucrezio alla provvidenza generale (5.181–186) è letta da Gassendi seguendo il testo così come lo conosciamo.[97] Una divinità potrebbe procedere nella creazione avendo le nozioni di «mondo» e «creazione». Ora, dato che nell'epistemologia epicurea tutti i concetti sono derivati *a posteriori*, gli dèi avrebbero potuto ricavare tali idee osservando all'esterno un cosmo che viene creato dagli atomi.[98] Si arriva così a un duplice *impasse* teologico. O la divinità non acquisisce affatto le nozioni di «mondo» e «creazione», ma allora non apprenderà mai la capacità di creare. Oppure, le acquista da un cosmo che si è già creato, ma così il creazionismo divino diventa superfluo, o comunque la natura che fornisce questi concetti risulta superiore agli dèi.

Gassendi risponde alla prima delle due obiezioni in *Synt*. 1.317b–318a, senza però confrontarsi con i dettagli del testo. Egli riformula l'argomento in astratto, secondo il dilemma del principio di ragione sufficiente: perché Dio creò il mondo «adesso», non «prima» né «dopo»?[99] Gassendi risponde appellandosi all'infinita saggezza e intelligenza divina, che sfugge alla logica umana. Esiste senz'altro una ragione del perché Dio ha creato il mondo, solo che non la possiamo apprendere. Del resto, non riusciamo spesso nemmeno a capire perché un nostro socio che ci è molto intimo ha preso una risoluzione prudente e intelligente in un certo tempo. Come potremmo allora comprendere le scelte di una natura che è ben superiore a qualsiasi intendimento? Ciò che in ogni caso bisogna escludere è che Dio avesse posticipato la sua creazione perché per un certo tempo dormiva.[100] Il sonno è, infatti, un'affezione che coinvolge chi ha un corpo, ma Dio è anima pura che opera senza fatica e sa scegliere il momento opportuno per creare (*Synt*.

96 Romano 2008, 57–58; Sedley 2011a, 153.

97 *Synt*. 1.313b. Gassendi cita però qui solo i vv. 181–183.

98 *Supra*, 125–127; Giussani 1896, vol. 4, 24; Testard 1976, 263–268; Mansfeld 1981, 311; Peters 1984, 61–67; Long/Sedley 1987, 64; Gigandet 2003a, 228–229; Sedley 2011a, 152–153. Probabilmente, Lucrezio intende colpire il Demiurgo di Pl. *Ti*. 28c2–29c3 (cfr. *i.a*. Bignone 1973, vol. 2, 86–89; Barra 1954, 164; Long/Sedley 1987, 64–65; Gigandet 1998, 83; Sedley 1998, 75–78; Sedley 2011a, 151–152 e 154), o l'ontologia platonica (Bloch 1993, 93–98), o Platone e gli stoici insieme (Galzerano 2019, 131–148).

99 La stessa operazione è compiuta da Sedley 2011a, 154 con le nn. 19–20, che coglie anche la struttura eleatica dell'argomentazione (Parm. 28 B 8.9–10, 19 D8 LM).

100 Così Aët. 1.7, citato in *Synt*. 1.312a. L'accostamento tra Lucrezio e i *Placita* è colto anche da Mansfeld 1981, 310–311; Philippson 1983, 252–254; Runia 1996, 568–569.

1.318a). E va infine anche specificato che Dio è creatore della temporalità, ha durata eterna e vede tutti gli eventi passati o futuri come se fossero presenti. Chiedersi se esiste un «prima» o un «dopo» nella sua intenzionalità creatrice porterebbe così a un errore categoriale.[101] Non ci può essere creazione nel tempo, se il tempo non esisteva prima della creazione.

Si vede come il riferimento all'*amor novitatis* dell'argomento di Lucrezio è del tutto ignorato. Non sono chiare le ragioni del silenzio di Gassendi. Di certo quest'ultimo condivide con Lucrezio l'idea che una divinità non può provare un simile sentimento, dal momento che approva i versi lucreziani in cui si dice che la *novitas* è cercata da chi è insoddisfatto della condizione di vita precedente e ne cerca una migliore.[102] Viene però lasciato all'oscuro come mai allora Dio si accinga a creare il mondo pur mancando di questa spinta psicologica. Forse si può supporre che Gassendi ritenesse che la risposta a Lucrezio fosse contenuta nella replica alla seconda delle sue obiezioni. Dio è riconosciuto essere onnisciente per comune consenso, perché una natura perfetta, prudente e saggia a livelli inimmaginabili deve essere dotata della suprema sapienza. Ne segue che la divinità non aveva bisogno di ricavare la nozione di «mondo» *a posteriori*, perché è dotata dall'eternità di tutto lo scibile universale.[103] Per la stessa ragione, non esiste nulla di nuovo nella mente divina. Dio non può così provare l'*amor novitatis* perché non c'è cosa, condizione o pensiero che possa apparirgli come una novità. La ragione che lo induce a creare non è allora né il dolore, né la noia, né la solitudine, né la curiosità di apprendere qualcosa di ignoto. Essa risiede invece, come si è visto, nella scelta incomprensibilmente saggia e intelligente di fare questo «adesso», non prima né dopo.

Non bisogna però nemmeno spingersi troppo oltre e ammettere che, se Dio ha avuto il potere di creare il nostro mondo dal nulla, allora deve aver creato infiniti atomi per generare infiniti mondi abitabili.[104] La prospettiva era stata all'epoca sostenuta, a partire da Lucrezio, con forza da Giordano Bruno, con

101 *Synt*. 1.222b–228b, spec. 227a–b. Simile quanto annota Sedley 2011a, 156.

102 Cfr. *Synt*. 2.676a, dove si approvano i versi *DRN* 3.1082–1086 che negano che una persona felice (divina o umana che sia) possa essere tale se brama sempre qualcosa di più, di nuovo o di diverso (Romano 2008, 61–65), e la critica alla noia della ripetizione studiata *infra*, 246. D'altro canto, Lucrezio sostiene che esistono forme positive di ricerca della novità, come esprimere gli insegnamenti di Epicuro in versi latini innovativi (*DRN* 1.136–139) e di scoprire nuovi canti (*DRN* 5.1403–1404; sul tema, cfr. Romano 2008, 66–67). Gassendi non ricorda però mai questi luoghi lucreziani.

103 Cfr. *Synt*. 1.307a–b, il precedente di Lactant. *Div. inst*. 7.2 e *infra*, cap. 3.5, sez. I.

104 Quanto segue attinge a Bloch 1971, 174–189, 313–317 e 334–338; Brundell 1987, 63–69; Martin 1989, 226–227; LoLordo 2007, 109–129; Seidengart 2008; Grant 2008, 107 e 210–211; Bellis 2018, 238–239; oltre che agli studi di Del Prete nella successiva n. 111.

cautela da Montaigne (*Ess.* 2.12.952–954), con umorismo da Cyrano di Bergerac. Keplero e Galilei si limitavano, invece, a ipotizzare che altri mondi siano la casa di viventi diversi dagli umani, senza seguire il *De rerum natura*. Per converso, Campanella scrive nell'*Apologia pro Galilaeo* che non c'è nulla di empio ad ammettere che nell'universo ci siano molti sistemi minori (*systemata parva*) rispetto a quello terrestre, purché li si consideri ordinati da Dio e non dal caso epicureo-lucreziano.[105] Gassendi pare assumere maggiore cautela rispetto a tali predecessori, tanto che non cita *Ep. Hdt.* 74 e *DRN* 2.1067–1076, ossia i due brani in cui si esplicita che l'atomismo ammette la *realtà* di mondi abitati da altre specie umane. Egli cita solo i *Placita* dello pseudo-Plutarco (888F5–889A2, om. Us.), in cui si legge la tesi più modesta che è conforme al *possibile* (τὸ ἐνδεχόμενον: cfr. *Ep. Hdt.* 78; *Ep. Pyth.* 97) l'ipotesi orfico-pitagorica che gli astri sono case di altri viventi (*Synt.* 1.525a, 1.526b).

Se in ogni caso si ammettesse le due tesi, si giungerebbe, per Gassendi, a gravi conseguenze. L'esito assurdo in cui si incorre in fisica e antropologia viene espresso nel capitolo del *Syntagma* che esclude che gli astri siano mondi abitabili dagli esseri umani (1.526b–529a). L'ipotesi in questione è confutata attraverso un ragionamento analogico. Noi vediamo che gli esseri umani terrestri hanno bisogno di molte risorse per vivere e che essi abitano a fatica in luoghi gelidi o torridi. Ora, come potrebbero mai sopravvivere su qualsiasi pianeta diverso dalla terra, se al telescopio essi mostrano di non avere acqua, aria, cibo e altri beni essenziali per il sostentamento, nonché di aver un clima inclemente (la luna è ad esempio troppo fredda, il sole troppo caldo)? È chiaro che non possono, il che esclude che questi luoghi siano stati creati da Dio per essere felicemente abitati.

A livello teologico, invece, l'ipotesi della molteplicità di mondi abitabili entra in contraddizione con le Sacre Scritture. Dio ha rivelato, dopo tutto, che vi è un unico cosmo (*Synt.* 1.139a–b, 1.141a) e pensare che egli abbia nascosto l'esistenza di qualcosa di così importante sarebbe empio. La divinità è infatti benevola, dunque non mente (*Synt.* 1.106b, 1.117b–118a; *Disp.* 282a–284a, 352b, 373b, 389b–390a). Inoltre, se è vero che Dio crea tutto in vista della nostra utilità e toglie alla nostra vista il superfluo, allora Egli non avrebbe mai creato mondi inabitabili, o abitabili ma irraggiungibili, perché questo significherebbe concludere che ha creato qualcosa di inutile. Contro l'obiezione che una causa infinita deve generare un effetto infinito, Gassendi replica che l'infinità della potenza divina si

105 *Kepler* 1938–2017, vol. 4, 306–309; Galilei 1929–1939, vol. 5, 220–221; vol. 7, 83–87 e 125–127; Femiano 1971, 134; Del Prete 1998, 105–107 e 114–117. Su Cyrano, cfr. invece *supra*, 69.

misura in base alla qualità e all'efficienza del suo atto. Dio è virtuoso, e la virtù prevede la capacità di dosare le forze per ottenere il migliore risultato. Qualità ed efficienza risiedono dunque nella misura, sicché la capacità di limitarsi a realizzare un unico mondo costituisce, in realtà, l'espressione della potenza divina.[106] La conclusione è che Lucrezio allora «sognava», quando pensava in *DRN* 1.73–74 e 3.26–30 che Epicuro gli rivelò infiniti mondi e atomi, dalla cui contemplazione ricava un divino piacere (*divina voluptas*). Per quanto il piacere di affogare nell'immensità sia un sentimento che anima Gassendi,[107] questi ritiene che il poeta stia esagerando e che il suo godimento sia generato da qualcosa di assolutamente irreale (*Synt.* 1.144b).

Gassendi non trova però ripugnante concedere a Lucrezio che esista un illimitato vacuo fuori dall'unico mondo in cui viviamo, con la relativa deduzione dell'inesistenza degli antipodi. La sua concezione è razionale e pia. Essa non è negata dalle Sacre Scritture, né dal probabilismo scientifico, né dai Padri della Chiesa come Lattanzio e Agostino, che riconoscono il vuoto illimitato fuori dal cosmo e attaccano a loro volta la tesi degli antipodi.[108] I correttivi che Gassendi si sente qui di fare a Lucrezio è precisare che tale vacuo cosmico non esclude che la terra non sia al centro dell'universo (*Synt.* 1.13b) e che il vuoto non è maggiore per estensione di Dio, bensì è «con-creato» da Lui ed è immenso come la sua sostanza, anzi è il segno visibile della divina potenza. Se infatti è troppo grande per trovar casa nel piccolo mondo umano che pure governa con saggezza, Egli deve diffondersi infinitamente oltre lo spazio a noi noto.[109] Gassendi è così *de facto* prossimo alla teoria stoica, che voleva che il mondo fosse unico e circondato, al di fuori dei suoi confini, da un vuoto infinito.[110] Egli propone, dunque, una sintesi di epicureismo, stoicismo e cristianesimo.

106 *Synt.* 1.142a–b, 1.183a–184a, 1.189a–b, 1.191b, 1.223a–225b, 1.309a, 1.628b; *Mot.* 2.511a-b–b; *Grav.* 643a; Rochot 1944, 146–147; Seidengart 2008, 27–28.

107 *Synt.* 1.529a–b. Sull'utilità della creazione divina per gli esseri umani e sul dosaggio della virtù, cfr. rispettivamente *infra*, cap. 3.5, spec. sezione IV; cap. 5.2.2.

108 Cfr. *Synt.* 1.187b–190a, che cita e approva *DRN* 1.958–1020, e *Synt.* 2.13b–14a, che menziona *DRN* 1.1058–1068. Le fonti patristiche citate sono Lactant. *Div. inst.* 1.3.24 e August. *De civ. D.* 11.5, 16.9. Sulla polemica contro gli antipodi di Gassendi, cfr. infine anche *Synt.* 1.527a–b.

109 *Contra* Seidengart 2008, 25–26. I testi di Gassendi su cui si basa la mia ricostruzione includono *Synt.* 1.136a–b, 144a–b, 189a–190a e 260b–261a; 2.12a–13a; *Ep. lat.* 222.156b–157a, 224.157b–158a, 297.187a, 352.218a–b. Per approfondire, cfr. Bloch 1971, 313–316; Martin 1989, 183–185 e 225–229; Schuhmann 1994, spec. 241–242; Paganini 2005, 282–301; Paganini 2008b, 208–212; Bellis 2018.

110 Egli cita opportunamente Cleomede (1.1) in *Synt.* 1.187a e 189a. Cfr. anche Diog. Laert. 7.141; Del Prete 1998, 186; Grant 2008, 208–209.

Questa è almeno la conclusione che si ricava fermandosi alla lettera del testo, che mostra come la motivazione razionale che induce Gassendi a negare la molteplicità dei cosmi è solo l'inabitabilità per gli esseri umani dei luoghi prossimi a noi. In realtà, il filosofo è anche prudente nel rispettare l'ortodossia religiosa. Gli studi di Antonella Del Prete hanno dimostrato in modo convincente che Gassendi non solo ritiene che sia possibile che Dio crei molti mondi, andando pertanto contro Platone che, invece, ne sosteneva l'impossibilità (*Ti.* 30d–31b3, 33a1–2, 55c3–d6). La studiosa nota anche che le *Animadversiones* e il *Syntagma* contengono tesi di astronomia che presuppongono tanto la cosmologia infinitista di Bruno, peraltro citato in *Synt*. 1.138a, quanto la dichiarazione che altri mondi potrebbero essere abitati da specie viventi differenti da noi.[111] Aggiungo che la probabilità della genesi di infiniti cosmi è ammessa da Gassendi mentre dichiara che il secondo e il terzo argomento di stoici/epicurei sulla corruttibilità di molti mondi sono un'indiretta dimostrazione della loro potenziale generabilità.[112] Se insieme a tutto ciò ricordiamo, infine, che il filosofo riteneva che il copernicanesimo fosse più plausibile del sistema tolemaico e di quello di Tycho Brahe, ma abbracciò quest'ultimo perché combina meglio la ragione e le Sacre Scritture,[113] il problema si infittisce. Esiste una tensione tra la razionalità, che non esclude tesi cosmologiche eterodosse, e la fede, che invece dichiara con fermezza che il mondo è unico, limitato, al centro del cosmo ed è il solo abitabile in senso assoluto.

Le conclusioni che si potrebbero ricavare da questa tensione sono molte. I sostenitori del libertinismo di Gassendi potrebbero trarre una prova della sua dissimulazione e cristianità di facciata. Bloch deduce una conferma della sua interpretazione della doppia verità. Del Prete ipotizza, invece, che la tensione sia solo apparente: ammettere la possibilità logica di qualcosa non significa dedurne l'esistenza. L'epistemologia empirista e probabilista di Gassendi impedisce, dunque, di accogliere con decisione la tesi dei cosmi infiniti.[114] Ritengo che questa terza ipotesi sia più plausibile. Tornando alla tesi Lucrezio che fornisce

---

111 Del Prete 1998, 179–205; Del Prete 2000a, 71–72; Del Prete 2000b, cui rimando anche per i riferimenti. Sulla possibilità della creazione divina di più mondi, cfr. *Synt*. 1.143a: *possibileis nempe esse plureis Mundos, si Deo quidem huius Authori condere ipsos lubeat*. [. . .] *Constat vero quaestionem esse, non, plures-ne Mundi possibiles sint; verum sint-ne plures reipsa*.

112 *Supra*, 146.

113 *Synt*. 1.119a, 1.148a–151a, 1.629b–630a; *Mot*. 2.519a–b, 3.563a–b; *Grav*. 631a–632b, 634b–635a, 638b–643a; *Inst*. 3.57a–65b; *Vit. Tych*. 6.466a–467a; *Ep. ver*. 417b; Rochot 1947, 299–308; Messeri 1985, 68–70; Savornin 1994; Taussig 2003b, 126–132; Sakamoto 2009, 77; Hatch 2017, 500–503; Pesce 2018, 118–122.

114 Cfr. rispettivamente Pintard 1948, 2–26; Bloch 1971, 326–338 e 388–390; Del Prete 1998, 198–201; Del Prete 2000a, 63.

con i suoi argomenti ragioni probabili della genesi e corruzione di molti cosmi, si può concludere che essa è per Gassendi non solo ripugnante a livello teologico, ma anche indimostrabile per scienza. I versi lucreziani concordano con le Sacre Scritture quando concludono che il nostro mondo avrà fine, ma dissentono quando applicano questo processo a un cosmo molteplice.

Si tratta di un esito curioso. Lo stesso argomento razionale risulta essere vero e falso nel medesimo tempo. L'apparente contraddizione della ragione non risulta però strana agli occhi di Gassendi. Il suo credo è, del resto, che è proprio la luce di Dio ad aiutare a uscire dalle tenebre del probabilismo, per quanto illuminando una via che appare razionalmente strana e dissonante.

3.4.2 L'ordine delle cause

L'analisi della difesa del creazionismo per tutelare la provvidenza generale di Dio ha consentito di accennare a un altro grande tema: l'ordine della natura. Gassendi si contrappone qui a Lucrezio, accusato di abbracciare una fisica anti-provvidenzialistica che attribuisce ai processi naturali la capacità di organizzarsi senza un reggitore (*DRN* 1.159–160, 1.1020–1028 e 5.187–194 in *Synt*. 1.282a, 311a–313a; *Animad*. 1.637). Per capire le ragioni del dissenso, va ricordato cosa sia la natura lucreziana in senso fisico.[115]

Molti luoghi del poema lucreziano sono chiari nel mostrare il carattere ambivalente dei processi naturali. Essi creano, alimentano e fanno crescere le cose, al contempo sono ciò che le debilitano, le sfaldano e le distruggono (1.56–58, 1.321–322, 2.879–882, 5.350, 5.828–831, 6.31, 6.646, 6.1133–1137). Ciascun processo naturale obbedisce così a leggi (*foedera*) della generazione/corruzione (1.584–587, 2.297–302, 5.310, 5.916–924, 6.905–906). Lucrezio chiama i discorsi che spiegano tale ordinamento *naturae species ratioque*. *Natura* e *ratio* sono così correlate, tanto che si potrebbe dire che ciò che è naturale è razionale e che ciò che è razionale è naturale.[116] Queste stesse leggi o ragioni impongono, infine, un limite a quello che la natura può fare o non fare (5.55–90). Per quanto

115 La sua descrizione in ambito etico si trova *infra*, cap. 3.5 e cap. 5.

116 *DRN* 1.54, 1.74–75, 1.146–148, 1.498–499, 1.1114–1117, 2.59–61, 3.91–93, 5.1436–1439, 6.39–41, 6.670. Sulle *naturae species ratioque* e i limiti della natura, cfr. Clay 1983, 105–108 e 155–160; Duban 1982, 167–169. Sui *foedera*, cfr. Droz-Vincent 1996; Gigandet 2000, 64–67; Serres 2000, 117–139; Fowler 2002, 377; Long 2006, 173–176; Fowler, 2007, 427–429; Garani 2007a, 57–61; Garani, 2007b, 176–178; Schiesaro 2007, 82–88; Asmis 2008, 143–149; Wilson 2008, 85–88; Johnson 2013, 101–119; Shearin 2015, 88–95; Beretta 2015, 200–206 e 212–213; Grecchi 2018, 240–245 e 280–285.

infatti sia un organismo potentissimo, si è visto che essa non può far nascere qualcosa dal nulla e ridurre qualcosa al niente.[117] Possiamo aggiungere che la sua *potestas* non si spinge fino a creare centauri e chimere o umani di dimensioni smisurate, ad accrescere i cosmi oltre una certa soglia, a deviare il corso degli astri, ad eccedere la quantità di materia che un dato ente può contenere.[118] Malgrado questi limiti, o forse proprio in virtù loro, la natura è ragionevolmente definita da Lucrezio una *machina mundi* dalla bella disposizione e che si amministra senza padroni in autonomia.[119]

Tale sintesi mostra che l'universo lucreziano è pervaso da due principi: *foedus* e *ratio*, legge e ragione. Ora, qui Gassendi misconosce in apparenza tale aspetto, quando accusa l'anti-provvidenzialismo di Lucrezio di ridurre tutto al caso. Egli recrimina che le leggi e la razionalità che pervadono la *machina mundi* sono incompatibili con la causa accidentale,[120] come dimostrano alcune semplici analogie. La nave non giunge felicemente in porto per caso, ma perché vi è un pilota intelligente che sa dirigere bene l'equipaggio. Una casa non si mostra ben ordinata per sorte, ma perché qualcuno ha saputo amministrarla bene. E così via per le altre arti (*i.a.* quelle dell'artigianato, del governo, della pittura, ecc.). Allo stesso modo, è impossibile pensare che il mondo che manifesta un ordine e una complessità maggiore non abbia un nocchiero o un amministratore supremo, che è Dio.

Potremmo pensare che le motivazioni siano ideologiche. Gassendi è così convinto che un universo senza un Dio provvidente precipiti nel caso da arrivare a dire il falso su Lucrezio. O ancora, si può supporre che egli è stato condizionato dalla tradizione ostile all'epicureismo, in cui l'accusa di gettar tutto alla sorte era ricorrente.[121] Una delle fonti che Gassendi cita a sostegno è lo *Juppiter tragoedus* di Luciano di Samosata, dove l'epicureo Damide sostiene contro lo stoico Timocle che l'universo è nato a caso e che soltanto successivamente la natura ha assunto l'ordine regolare che noi osserviamo ancora oggi.[122] Tra i moderni, si può invece

---

117 *Supra*, cap. 3.4.2.

118 *DRN* 1.199–204, 1.711–724, 1.1008–1121, 2.206–208, 4.404–405, 5.76–77, 5.907–915. Cfr. qui Winspear 1968, 103–107; Pesce 1988, 177–183; Beretta 2015, 199–201.

119 Cfr. *DRN* 1.950 (*compta figura*) e 5.91–96. Sul concetto di *machina mundi* e la sua bellezza, cfr. Masson 1907, 415–423; Di Pasquale 2008; Beretta 2015, 188–190; Galzerano 2018, 11–16; Galzerano 2019, 113–116. Sull'autonomia dei processi naturali, cfr. Masson 1907, 170–172; Gigandet 2006, 329–331.

120 *Synt.* 1.144a–b, 1.282a, 1.294a–b, 1.314a–317a, 1.324a–326a, 1.556b–557a, 1.560a–b; *Disp.* 361a–b; Rochot 1944, 149–151; Messeri 1985, 63–73 e 118–119; Brundell 1987, 69–72; Gemelli 1996, 257–258 e 295–297.

121 Cfr. le molte testimonianze ricordate nel cap. 1.

122 Lucian. *Iupp. trag.* 39 in *Synt.* 1.321a. La replica a Damide si trova in *Synt.* 1.325a–b.

citare il precedente di Marsilio Ficino, che a sua volta negava che Lucrezio potesse spiegare l'ordine della natura escludendo Dio e ponendo solo gli atomi/il vuoto (*Theol. Plat.* 2.13.6–8). Entrambe le soluzioni sono semplici ed economiche, dunque persuasive, ma a mio avviso non spiegano a sufficienza perché un lettore di norma attento e perspicace del *De rerum natura* quale era Gassendi potesse compiere una semplificazione tanto grossolana. Propongo l'alternativa che il filosofo dipendesse dalla lettura di alcuni versi del poema, in cui sembra in effetti emergere l'azione di una causa accidentale.

Lucrezio ricorre due volte alla felice espressione *natura gubernans* (1.21, 5.77) per sintetizzare la *potestas* autonoma della natura. Ora, però, in altri casi, il poeta epicureo usa il verbo *guberno* operando un cambio di soggetto considerevole. In *DRN* 3.548–550 e 5.559–560, Lucrezio parla del governo della mente e di quello dell'anima sul corpo, seppure limitatamente al cosmo umano e non al grande universo naturale. Gli estratti 4.439–440 e 4.898–906 parlano invece del vento che regge la nave e a cui il timoniere si deve adeguare per arrivare in porto. Ma soprattutto, Lucrezio adotta in 5.91–109 – più precisamente al v. 107 – l'espressione *fortuna gubernans*, peraltro in un contesto in cui si parla della grande *machina mundi* che non è allestita né controllata dalla volontà divina. Unendo questo estratto ai passi in cui si sostiene che la natura procede in modo spontaneo o ammette dei processi casuali,[123] è lecito presumere che è a partire da qui che Gassendi si sentiva autorizzato ad accusare il *De rerum natura* di ridurre tutto al caso. *Natura gubernans* e *fortuna gubernans* pongono un'equazione dei processi naturali con i processi casuali. Ne segue che la natura, la mente, l'anima, il vento che «governano» l'universo o una sua parte siano tanti volti del caso.

Si tratta tuttavia di un'ipotesi. Il verso *fortuna gubernans* è ricordato da Gassendi in *Synt*. 1.177b e 2.830b, ma in nessuno dei due passi sostiene che esso identifica i processi naturali con quelli casuali. Il secondo estratto cita, anzi, *DRN* 5.107 per riferirsi alla forza ignota di *DRN* 5.1233–1235 che vanifica le *res*

123 Cfr. *DRN* 1.1024–1028, 2.1059–1060 (*cum praesertim hic sit natura factus et ipsa / sponte sua forte offensando semina rerum*), 2.1092 ([*natura*] *ipsa sua per se sponte omnia dis agere expers*), 6.30–31 (*quod fieret naturali varieque volaret / seu casu seu vi, quod sic natura parasset*). Penso che abbiano allora ragione gli interpreti che sostengono che *fortuna gubernans* riconosca un'attività in parte casuale e senz'altro non-finalistica della natura (Bailey 1947, vol. 3, 1332; Barra 1954, 156; Bollack 1978, 228–229; Gale 2009, 120; Jackson 2013, 156), dunque non sia una licenza poetica (Giussani 1896, vol. 4, 12; Long 2006, 163), o una frecciata ironica agli avversari di provenienza platonica, aristotelica e stoica che accusavano gli epicurei di ridurre tutto alla casualità (Bignone 1973, II 97–102; Galzerano 2019, 115–118). Gigandet 1996 non prende invece posizione.

humanae.[124] L'ipotesi si sposa, però, con l'osservazione che l'equazione natura-fortuna fu sostenuta da vari predecessori di Epicuro e Lucrezio, tra cui gli atei citati da Platone (*Leg*. 10.889b1–e1), che per Gassendi annoverano Democrito, il quale pur riducendo tutto alla necessità chiamava comunque «caso» o «fortuna» quegli avvenimenti di cui esiste una causa necessaria che sfugge alla nostra conoscenza.[125] Trova ulteriore conferma nel fatto che il filosofo spesso usa i due termini come intercambiabili[126] e nel *Philosophiae Epicuri syntagma*, che sintetizza tutto il discorso dicendo che per Epicuro (= Lucrezio) il principio della *natura* che genera il mondo può essere chiamato anche *fortuna* (20a–b).

C'è un'altra dottrina che alimenta l'interpretazione di Gassendi. È la teoria del *clinamen*, che Cicerone attribuisce a Epicuro intendendolo come un *motus sine causa*, spontaneo e incomprensibile (*Fat*. 22–25 e 46–47, nonché *Fin*. 1.18–20). Oggi sappiamo, in realtà, che essa risale forse a una fase avanzata della riflessione del filosofo, giacché manca dall'*Epistula ad Herodotum* e nel libro 25 del Περὶ φύσεως.[127] Ma poiché Gassendi non aveva accesso a quest'ultimo testo, egli approfondisce la teoria con Lucrezio, che usava il *clinamen* per risolvere un problema cosmologico e uno etico. Se è vero che sono gli atomi che si aggregano tra loro cadendo nel vuoto a generare e controllare la natura, bisogna anche introdurre una loro leggera deviazione nel moto di caduta per spiegare la loro unione e per non rendere troppo rigida la catena delle cause. In assenza di tale moto, le particelle precipiterebbero in eterno in linea retta e non si incontrerebbero mai, o peggio infonderebbero ai *foedera* naturali una fatalità inevitabile, che compromette anche la nostra libertà (*DRN* 2.224–260).

Prescindendo da un'analisi approfondita della dottrina, su cui si tornerà in seguito per quel che riguarda il libero volere,[128] basti notare che Gassendi legge il

124 La distinzione tra il caso (*casus*) o l'accidente in generale (αὐτόματον) e la fortuna (*fortuna*) o l'accidente specifico dei casi umani (τύχη) è un portato aristotelico (*Ph*. 2.197b11–37), noto a Gassendi (*Synt*. 2.828a–b).

125 Cfr. *Synt*. 1.312b–313a e 2.833b. Su Democrito e l'equazione di natura-necessità-fortuna, cfr. *infra*, 288–289. Tuttavia, vi sono dei dubbi che la cosmologia sintetizzata nelle *Leges* sia democritea (Piergiacomi 2017b, 12–17).

126 Cfr. *Synt*. 2.828a–b e Coture 2021, 72.

127 Su questo problema, rimando al volume di riferimento di Masi 2006.

128 *Infra*, cap. 5.3. Sul piano fisico, cfr. invece Giussani 1896, vol. 1, 130–140; Masson 1907, 457–459; Masson 1909, 135–137; Paratore 1947, 146–148; Amerio 1949, 85–86; DeWitt 1954, 165–166; Furley 1967, 169–174 e 227–233; Konstan 1979, 414–416; Englert 1987, 27–62; Salem 1990, 66–78; Annas 1994, 181–182; O'Keefe 1996; Serres 2000, 181–196; Fowler 2002, 301–322; O'Keefe 2005, 65–122; Masi 2006, 211–217 e 223–254; Long 2006, 153–166; Schmidt 2007, 29–76; Verde 2010, 104 e 180–181; Beretta 2015, 158–160; Bakker 2016, 214–216; Németh 2017, 134–157; Mitsis 2019a, 191.

clinamen come un'ammissione di un principio di indeterminazione (*Synt.* 1.273b–279b). Sul piano filosofico, la sua replica si basa su Cicerone (*Synt.* 1.275b–276a, 1.279b). Sul piano teologico, Gassendi afferma che il *clinamen* è empio, perché spodesta la potenza divina dal trono e mette al suo posto la *fortuna*, senza tuttavia aggiungere niente di risolutivo. Dio è certo un principio altrettanto misterioso (la sua natura resta infatti insondabile). Nondimeno, Egli assicura che quanto accade ha una ragione e mette ordine al moto degli atomi altrimenti disordinato e indeterminato. Se Lucrezio o in generale gli epicurei spiegano bene la causa materiale o seconda degli atomi (*DRN* 2.62–65 e 2.133–137), egli omette – come notarono già Guglielmo di Conches e altri autori cinque-seicenteschi – la causa prima di Dio, che serve dare una direzione efficiente e finale alla materia atomica bruta, o anche a distanziare secondo precisi rapporti armonici o matematici gli astri e i loro movimenti.[129] Gassendi decreta, insomma, che l'incomprensibilità della potenza divina dipende dalla debolezza del nostro conoscere,[130] mentre quella del *clinamen* da un'idea insoddisfacente dell'ordine della natura.

Va in ultimo precisato che, negando che la *fortuna* di Lucrezio governi il cosmo, Gassendi non intende cancellarne l'esistenza. Egli vuole ristabilire una gerarchia, facendo del caso il ministro di Dio. In *Synt.* 2.840b–841a, Gassendi osserva che quel che gli umani chiamano «fortuna» per ignoranza è in realtà un *concursus* di catene causali diverse che la divinità ha previsto si incontrassero in un dato punto nel tempo o nello spazio. Come, dunque, due messi che seguono due strade differenti hanno la falsa impressione di incontrarsi per caso a un crocicchio, quando in realtà era il loro principe ad aver organizzato a loro insaputa l'incontro, così Dio ordina tutto affinché eventi apparentemente irrelati siano legati secondo una logica segreta. Ciò implica una correzione della credenza ellenistica dell'equazione della divinità con la fortuna, dove Epicuro che la nega e sancisce che gli dèi non possono far nulla di disordinato[131] costituisce un inaspettato alleato. Dio e *fortuna* sono diversi, giacché la seconda deriva dalla volontà onnisciente e perfetta del primo (cfr. *Synt.* 2.827b–828a, 2.829b–830a).

---

129 Cfr. *Synt.* 1.279b, 333a–337b, 570b–571a; *Animad.* 1.219. Sulla difesa del finalismo, cfr. Masson 1909, 60–61; Brundell 1987, 120–121; Martin 1989, 233; Osler 2000; Osler 2001, 158–161; Herrera *et al.* 2014. Sui precedenti di Gassendi, cfr. *supra*, cap. 1.1, sezione III; cap. 1.2, sezione IX. Sulla continuità tra questi e Gassendi, cfr. infine Johnson/Wilson 2007, 137–138; Sribnai 2017, 172–175 e 183–188.

130 Così Osler 1994, 86–88 e 93; Sarasohn 1996, 59–60 e 70; Jones 1981, 290.

131 *Ep. Men.* 133 con Gventsadze 2007, 233–234, Coture 2021, 73. Sul significato del passo epicureo, che sembra contraddire l'inattivismo divino e fu così letta da Gauges de' Gozze (*supra*, 64), cfr. Heßler 2014, 319–320.

Gassendi non incorre così in una semplificazione della concezione di Lucrezio. Il suo scopo più sottile è mostrare che, benché abbia parlato di *rationes*/*foedera* naturali e della *compta figura* del mondo, il poeta epicureo ha errato nel pensare che queste ultime siano derivate dalla sola natura. È Dio che impedisce agli atomi di agire a casaccio e di organizzarsi secondo movimenti, leggi, ragioni belle ed esplicabili dalla scienza.

L'esito di Gassendi è condiviso dall'amico Beeckman.[132] Ma è anche prossimo a due precedenti antichi. Il primo è la dottrina di Ecfanto di Siracusa, filosofo forse pitagorico che pare aver sostenuto che gli atomi si combinano nel vuoto in virtù di una provvidenza o previdenza divina.[133] Il secondo precedente è la teologia del *Timaeus* di Platone, dove si legge che il Demiurgo «persuade» la necessità irrazionale connaturata alla materia ad obbedire a un ordine superiore (29d6–c1, 47e3–48a7). Gassendi approva in generale la prospettiva platonica e la interpreta come la concezione di una divinità-geometra che struttura il reale,[134] ma vi introduce delle differenze. Egli non concederebbe a Platone, ad esempio, che il Demiurgo crei il mondo da una materia pre-esistente e guardando a un modello ideale situato fuori di sé (27d5–29c3), perché Dio non ha questi limiti creativi e contiene nella sua mente ogni idea della realtà.[135] Possiamo così dedurre che la teologia è concepita da Gassendi non come la nemica dell'atomismo, ma come la sua alleata. Senza la potenza di Dio, la fisica pur geniale di Lucrezio esprimerebbe solo la visione di un caos enorme, informe e senza senso.

3.4.3 La direzione teleologica degli atomi

Giova in ultimo concentrare l'attenzione sulle parti degli animali e sulla nascita delle facoltà dei viventi. Lucrezio difende un'interpretazione della natura che rovescia il tradizionale rapporto tra la funzione e l'organo (*DRN* 4.822–857). Non è vero, come si pensa per il vizio (cfr. *vitium* in v. 822) di stravolgere i termini della questione (vv. 833–834), che siano le facoltà (vista, movimento, ecc.) a dettare la nascita delle parti del corpo deputate ad assolverle (occhi, braccia/

---

132 Cfr. Gemelli 2002, 7–12 e 53–59. Messeri 1985, 104, sostiene qualcosa di simile, quando scrive che Gassendi cerca di unire necessità naturale e *consilium* di Dio.

133 [Hippol.] *Adv. haeres.* 1.15; Aët. 2.3.3 = 51 A 1 e 4 DK, 16 D1 e D3 LM. Il secondo testo è citato in *Synt.* 1.322a. Su Ecfanto, cfr. Horky 2021, 59–62.

134 *Orat.* 67a–71b; *Synt.* 1.280a–b; Bloch 1971, 428–429; Sakamoto 2009, 79–89. Magnard 1997 parla al riguardo di una «matematica mistica» di Gassendi.

135 *Supra*, cap. 3.2.1, e *infra*, cap. 3.5, sezione V.

gambe, ecc.). Sono gli organi a dare origine alle funzioni. Le ragioni che Lucrezio adduce – e che riprende dal precedente di Epicuro (*Ep. Hdt.* 75) – per giustificare il rovesciamento è che furono i bisogni principali della vita (vv. 831 e 852) a innescare la scoperta di queste facoltà. Per esempio, la vista nacque perché gli occhi appresero a vedere per sopravvivere, o i piedi a camminare per scappare dai pericoli.

La tesi è rinvigorita da quanto Lucrezio scrive in *DRN* 5.837–877, estratto dedicato all'origine delle specie. Agli albori della vita, la natura generò esseri privi di occhi, piedi e altro, che perirono perché non potevano soddisfare i tre più importanti bisogni vitali: alimentazione, sicurezza, riproduzione. Se quegli organi fossero stati prodotti in vista del loro uso, esseri del genere non sarebbero mai nati, oppure si sarebbero alimentati e riprodotti come tutti gli altri viventi a noi noti.[136]

La teoria lucreziana in questione è ricostruita e attaccata nella sezione 2.226b–236b del *Syntagma philosophicum*, terminata nel 1644–1645 e che ha il titolo *De usu partium in animalibus*.[137] La trattazione del tema risale, d'altro canto, al 1629–1632. L'epistolario di Gassendi ci mostra che, in questo arco di tempo, il filosofo confessava a van Helmont l'intenzione di confutare l'opinione epicurea che afferma che la natura può fare qualcosa invano (= i mostri) e che non c'è un creatore divino che orienta gli organi a un fine (*Ep. lat.* 12.19b–24a). Gassendi scriveva a Naudé già una sintesi del contenuto di *Synt.* 2.226b–236b.[138] Conviene citare l'estratto di questa epistola per intero:

> Versabatur proximis diebus illa questio prae manibus, an membra Animalium destinata fuerint, factaque ad usum; an ipsis casu sic generatis, casus, industriaque usum fecerit. Primum igitur illam Epicuri opinionem commemoravi, quae habetur apud Lactantium, tum libri tertii *Institutionum* capite 17. tum libri *de opificio Dei* capite 6. Deinde versus illos subieci, ex libro quarto Lucretii, *Illud in his rebus vitium*, &c. Ac postea, ubi exposui ut Epicurus excogitare fortuitam membrorum conformationem potuisset; carmina retuli nonnulla ex libro quinto Lucretii; praeter ea, quae cum de rerum origine commemorassem. Adhaec sententiam consimilem Veterum aliorum Philosophorum attexui, ac nominatim Empedoclis, ut ab Aristotele narratur, tum libro primo, capite primo, *de animalium partibus*; tum libro secundo, capite secundo *de naturali auscultatione*. Id etiam subtexui, quod Galenus habet libro primo *de usu Partium*, capite 21. circa Epicureos, Asclepiadeosque; ac simul apposui argumenta varia, quibus res fieret probabilis. Postremo, quoniam haec opinio cum Decretis Fidei nostrae, veraque ratione non poterat stare; opposui illi

136 Per approfondire, cfr. Masson 1907, 167–169; Perelli 1966–1967, 138–145; Schrjvers 1996; Schrjvers 1999b, 67–77; Gigandet 2003a, 226–228; Fowler 2007, 79–81; Sedley 2011a, 161–166; Tutrone 2012, 126–131.
137 *Supra*, 91.
138 *Ep. lat.* 49.48a–50b, in parte citata *supra*, 85.

inter caetera ea, quae Lactantius disputat contra: itemque quae Plato in *Timaeo*, Aristoteles locis citatis, Stoïci apud Ciceronem in libro secundo *de natura Deorum*, ac in tertio *de finibus*. Subinde, postquam sum conatus Hippocratem aut excusare, aut ad veram etiam opinionem reducere; praecipua quaedam ex Galeno totis illis septendecim, divinis sane libris, selegi; ipsemet quaedam Marte meo contra Epicurum disservi; & quantum potui, feci satis argumentis oppositis.

Ci si è trovati tra le mani a meditare, nei giorni scorsi, su quella questione: se le parti degli animali furono destinate e create per il loro uso, o se – generate così per pura casualità – furono il caso e l'ingegno a determinare l'uso. (1) Anzitutto, dunque, ho ricordato quella opinione di Epicuro che troviamo presso Lattanzio sia nel capitolo 17 del libro 3 delle *[Divine] istituzioni*, sia nel capitolo 6 del libro *Sull'opera di Dio*.[139] Ho quindi introdotto quei versi tratti dal libro 4 di Lucrezio: «un vizioso ragionamento» e seguenti.[140] In seguito, ho esposto dove Epicuro ha potuto escogitare la conformazione fortuita delle membra; ho riferito allora una piccola parte della poesia del libro 5 di Lucrezio, così come i versi che ricordano l'origine delle cose [*DRN* 5.840–841, 5.845–848]. (2) Ho aggiunto allora la simile concezione di altri antichi filosofi, in particolare di Empedocle, come è riferito da Aristotele ora nel capitolo primo del libro 1 del *Sulle parti degli animali*, ora nel capitolo 2 del libro 2 della *Fisica*.[141] Ho soggiunto tuttavia quanto riporta Galeno nel capitolo 21 del libro 1 del *Sull'uso delle parti* sugli epicurei e sugli asclepiadei [= fr. 373 Us.]; e nello stesso tempo ho addotto vari argomenti che rendono probabile l'argomento in questione. (3) Dopodiché, dal momento che questa dottrina non può convivere con i dogmi della nostra fede e con la vera ragione, le ho opposto quei vari argomenti contrari che Lattanzio le obietta contro [*De opif. Dei* 7], e insieme quelli di Platone nel *Timeo* [44d2–48e1, 69a6–80d6], quelli di Aristotele nelle opere citate [*Part. an.* 1.640a10–642a36, *Ph.* 2.198b10–199b33], quelli degli stoici in Cicerone presenti nel libro 2 del *Sulla natura degli dèi* e nel libro 3 del *Sui confini [dei beni e dei mali]*.[142] Subito dopo, mi sono orientato a discolpare Ippocrate, o a ricondurre tutto alla vera opinione; in particolare, ho selezionato i principali argomenti da tutti i 17 libri [del *Sull'uso delle parti* di Galeno], davvero divini. (4) Io stesso ho infine sfoderato il mio armamentario contro Epicuro e, per quanto era possibile, ho sviluppato sufficientemente degli argomenti opposti.

(trad. mia; mia è anche la divisione in sezioni)

La scansione dell'indagine di Gassendi così come viene esposta nella lettera a Naudé è perfettamente rispettata nel *Syntagma*. Quest'ultimo aggiunge però argomentazioni e precisazioni a volte decisive.

La sezione (1) corrisponde all'estratto 226b–227b, dove Gassendi cita tutte le fonti già ricordate nella lettera. L'unica aggiunta importante è che la dottrina di Lucrezio assolve la divinità dal suo ministerio creativo (227a). Per il resto,

139 *Div. inst.* 3.17.17–21 e *De opif. Dei* 6 (= frr. 370 e 373 Us.).
140 *DRN* 4.822 (trad. Giancotti 1994, 235).
141 *Part. an.* 1.640a19–22; *Ph.* 2.196a17–23 e 2.198b27–32 (= 31 B 53, 61, 97 DK; 22 D105, D152, D156, D177 LM).
142 Cic. *DND* 2.120–152; *Fin.* 3.19 e 62.

Gassendi fornisce alcuni esempi della nascita casuale di animali e vegetali nati dalla terra, insieme alle loro facoltà.

Nella sezione (2), che trova paralleli in 227b–229a e mostra il filosofo nel ruolo di avvocato dell'anti-finalismo, vi sono solamente differenze di dettaglio. Una è un'inversione nell'ordine di citazione delle fonti già menzionate nella lettera. È ricordato prima Galeno che accosta Epicuro ad Asclepiade, quindi Aristotele che fornisce il precedente di Empedocle, che parla della genesi dal caso di mostri come umani dal volto bovino.[143] Il secondo dettaglio è l'aggiunta di un riferimento alla formazione spontanea dei denti secondo Democrito e un argomento anti-finalistico tratto dal libro 2 della *Physica* aristotelica sulla caduta della pioggia, che è considerato comune a molti presocratici. Come infatti l'acqua non cade sul grano con il fine di farlo crescere, bensì per puro caso (come conferma il fatto che essa cade anche sulle cime dei monti, o sui luoghi inabitati), così perché non dovremmo credere che i denti sono frutto della causalità e non della finalità? Lo stesso si dovrà dire degli altri organi.[144] Per il resto, Gassendi ricorda le argomentazioni anti-finalistiche che si fondano sull'osservazione di mostri in natura, che certo non sono l'esito di un disegno creativo intelligente, e di alcune parti degli animali che non servono a nulla (= la lingua per i pesci, le mammelle per gli esemplari maschili delle specie, ecc.). E infine, egli recupera più nel dettaglio la seconda parte della critica anti-finalistica di Lucrezio (*DRN* 4.843–857), che dichiara che la funzione nacque dopo gli organi. Le mani esistevano ben prima che apprendessero a usare le armi, o la sete si originò precedentemente alla scoperta dei calici per bere. E la cognizione che una parte del corpo è utile per una data capacità si formò dopo il continuo utilizzo delle parti del corpo per assolvere quell'attività.[145]

L'estratto 229a–231a – che corrisponde alla sezione (3) della lettera a Naudé – qualifica però l'anti-finalismo come un'opinione intollerabile (*intoleranda opinio*). E come aveva in effetti sintetizzato nell'epistola, Gassendi richiama le *auctoritates* di Lattanzio, Platone, Aristotele e gli stoici secondo l'ordine previsto, per confutare Epicuro insieme a Lucrezio.

---

143 Su cui oggi molti studiosi giustamente insistono. Cfr. *i.a.* Campbell 2003a, 101–109 e 167–168; Sedley 2011a, 163.

144 *Gen. an.* 5.788b3–28 (= 68 A 147 DK, 27 S185 LM); *Ph.* 2.198b10–29. Poiché il secondo passo contiene un riferimento ai denti, si è pensato che l'argomento anti-finalistico della pioggia che cade a caso fosse di Democrito. Per esempio, il passo aristotelico è registrato come democriteo nelle edizioni di Luria 1970 (= fr. 31) e Leszl 2009 (= fr. 74.1).

145 Cfr. *notitia utilitatis* al v. 854. È un altro riferimento alla dottrina dell'anticipazione. Cfr. Giussani 1896, vol. 3, 243; Bailey 1947, vol. 3, 1284; Campbell 2003a, 307.

Infine, la sezione (4) muove nella parte finale (231a–236b) un attacco a favore dell'anti-finalismo. La tesi della formazione degli organi in virtù del caso è confutata notando il disegno ingegnoso e la bellezza che si intravede nella struttura degli organi. Come non ci sogneremmo di dire che una casa o un manufatto sono frutto della sorte, perché sappiamo che provengono da un bravo artefice, così è ragionevole sostenere che le parti degli animali sono una creazione intelligentissima di Dio.[146] Il richiamo alla nascita di alcuni mostri è squalificato come una *fabula* priva di ragione, perché una sapienza creatrice non può procedere per tentativi e ottimizza la materia che ha a disposizione.[147] Quanto alle parti cosiddette inutili, Gassendi o riscontra la loro utilità (236a–b), o si appella alla nostra debolezza conoscitiva. Se in fondo è evidente che né Dio né la natura fanno qualcosa invano (cfr. *Synt*. 1.105a–b), sicuramente anche questi organi sono stati creati per un fine, solo che al momento esso ci sfugge (231b; cfr. anche *Disp*. 361b).

Ancora una volta, questo duplice atteggiamento può essere interpretato in modi diversi. Si può pensare che Gassendi assuma il ruolo provvisorio di avvocato delle tesi anti-finalistiche per alludere che è queste a cui crede, per poi quasi subito dissimularle con deboli argomenti a favore del finalismo.[148] Un'altra ipotesi è che la confutazione di Lucrezio intenda solo respingere l'uso errato dell'atomismo, non l'ipotesi atomistica in sé. Se si accetta la versione provvidenzialistica che vuole che gli atomi sono uniti da Dio in vista di un fine (234b–235a), non ci sono impedimenti a conservare la fisica lucreziana. L'intento è sempre correggere laddove Lucrezio ha sbagliato e non di respingere in preda allo scandalo la sua teoria, come aveva fatto Girolamo Cardano nel *De subtilitate*.[149] Gassendi invece apprezza la teoria atomistica – e la conferma si ricava notando come sia propenso ad accettare le spiegazioni lucreziane di molti processi menzionati in *DRN* 4.822–857. Interessante è l'assenso alla spiegazione di vista e udito. Nonostante qualche correttivo di natura più tecnica, infatti, Lucrezio fornisce non solo una buona spiegazione fisica e psicologica di questi processi,[150] ma persino un

146 Cfr. *Synt*. 2.231a–b, 2.233a, 2.234a–b, 2.235b–236a; Pizzani 1996, 319–323; Osler 2000, 199–200; Osler 2001, 159; Lolordo 2007, 197–199. La tesi era già stata abbozzata da Lambinus 1583, 517, nonché da Gassendi in *Parad*. 2.200a–b. Per altri argomenti a favore del finalismo, cfr. infine *Synt*. 1.285b–286a, 1.315a–316b, 1.325b–326a; 2.160b, 2.274a–275b; *De appar*. 4.463a–b.

147 Così in 235a–b e *infra*, 216, dove si forniscono riferimenti testuali per la tesi di Gassendi che Dio crea subito enti perfetti. Sulla nozione di *fabula* come discorso immaginifico e per nulla scientifico, cfr. *supra*, cap. 3.3.

148 Così Makin 1985, 263–264.

149 *Supra* 45.

150 Cfr. *Synt*. 2.333a–b, 2.340b–342b, 2.363b–366b, 2.374b–394b (che richiamano *DRN* 4.216–255, 4.269–355, 4.524–525, 4.553–562, 4.612–614), nonché la citazione dei versi lucreziani sulla parte

supporto alla teologia. Dal momento che considera i sensi come un veicolo di conoscenza certa, egli arriva a legittimare l'empirismo scientifico e a respingere lo scetticismo estremo che potrebbe mettere in discussione la provvidenza che, come scrisse Tertulliano (*De anim.* 17.11), ha voluto che i nostri sensi fossero preposti ad assolvere bene tutte le loro utili funzioni.[151] Sulla stessa scia, Gassendi recupera le analisi lucreziane del movimento,[152] del sonno (*DRN* 4.916–961 in *Synt.* 2.351a–b) e della sete (*DRN* 4.870–876 in *Synt.* 2.299b–300a). Tali processi sono stati descritti bene da Lucrezio, malgrado il suo errato assunto anti-finalistico.

I processi finora menzionati accomunano umani e animali. Difendendo il creazionismo dall'anti-finalismo lucreziano, dunque, Gassendi protegge la provvidenza generale di Dio che ha voluto destinare gli organi di entrambe le specie viventi a queste funzioni. L'unica eccezione riguarda la ricezione della teoria della nascita del linguaggio (*DRN* 5.1028–1090), a sua volta considerata successiva e non anteriore alla formazione della lingua/delle orecchie (*DRN* 4.837–840). Gassendi ne discute in *Synt.* 2.524b–527b. Egli approva Lucrezio che vuole che la capacità di vocalizzazione sia condivisa sia dagli umani, sia dagli animali, ed è persuaso che la causa dell'atto di comunicazione sia la volontà di esternare le affezioni e le passioni che si producono dentro l'anima (*DRN*. 5.1028–1040, 5.1056–1090), come già faceva Montaigne (*Ess.* 2.12.808 e 2.12.818). Gassendi precisa così che l'abilità di nominare le cose mediante un linguaggio articolato sia di origine naturale. La sua interpretazione è che Lucezio seguiva Epicuro (*Ep. Hdt.* 75–76), che si inseriva nel dibattito antico se i nomi fossero o no imposti per natura (φύσει) o convenzione (θέσει) e propendeva per la prima opzione.[153] Ora, però, laddove il poeta epicureo scrive che i primi *vocabula* coniati dall'umanità non furono insegnati da nessuno (*DRN* 5.1041–1055), quindi neanche da una divinità,[154]

---

razionale dell'anima (= l'*animus*) forniti *infra*, 194–196. Un correttivo tecnico introdotto da Gassendi è la rinuncia della fisica dei simulacri (cfr. *supra*, 127).

151 Cfr. *DRN* 4.500–510 in *De appar.* 4.472b. Utili anche *DRN* 4.469–475, ricordati in *Mor. Ep.* 10.235*v*–236*r*; 11.242*r*.

152 *Infra*, 195.

153 Cfr. *Synt.* 2.524a–526b, spec. 526b: *Sed, ne longum abeam, vide, ut Lucretius impositionem nominum primam ad naturam referat*. La lettura di Gassendi si distanzia molto da quella degli studiosi contemporanei, che individuano una o più fasi di istituzione di convenzioni linguistiche. Per approfondire, cfr. de Lacy 1939; Perelli 1966–1967, 202–222; Cole 1967, 60–69; Boyancé 1985, 251–254; Bertoli 1987, 22–24 e 50; Salvadore 1990, 8–20; Salem 1990, 206–212; Giannantoni 1994; Hozenat 1997; Schrijvers 1999b, 55–80; Reinhardt 2008; Campbell 2003a, 15–18 e 283–322; Verlinsky 2005; Atherton 1989; Konstan 2007, 123–132; Verde 2010, 216–220.

154 Boyance 1985, 252; Salem 1990, 193–194; Gigandet 1998, 115–116; Schrijvers 1999b, 59; Campbell 2003a, 304–306.

egli è solo in parte nel vero. La *vera impositio nominum* risale a Dio, che suggerì nel cuore di Adamo quali fossero i nomi autentici da dare alle cose e agli animali (*Gen.* 2.19–20 in *Synt.* 1.6b, 1.527b).

Gassendi compie allora un'operazione complessa. Egli nega, da un lato, che i nomi siano frutto della sola natura.[155] Dall'altro lato, individua una differenza tra umani e animali che Lucrezio aveva taciuto. I primi sono beneficiari di una provvidenza speciale da parte di Dio, perché ricevono dalla sua stessa voce la capacità di nominare la realtà. Come da questa originaria facoltà si sia passati alla diversità delle lingue descritta da Lucrezio non è un tema che interessa Gassendi, che nel passo 527b si limita a rimandare agli approfondimenti degli interpreti delle Sacre Scritture sulla torre di Babele,[156] degli storici, degli specialisti. Il punto importante è, in ogni caso, che tutto questo discorso respinge indirettamente l'idea che i nomi siano nati per caso e senza finalità divina. L'affermazione di *DRN* 4.837–840 si rivela quindi empia: anche il linguaggio è uno dei tanti doni che l'umanità ha ricevuto da un Dio provvidente.[157]

Per concludere con una formula, potremmo dire che la polemica di Gassendi contro l'anti-finalismo mira a completare e correggere Lucrezio, individuando una direzione teleologica degli atomi. Il correttivo consente, infatti, all'atomismo lucreziano di fornire la spiegazione più completa, pia e probabile della fisiologia vivente tra quelle umanamente accessibili.

3.5 La teodicea edonistica

Si è visto che Gassendi difende la provvidenza mostrando come l'attività della natura non basta a giustificare da sola la nascita del mondo, l'ordine dei fenomeni regolato da leggi razionalmente esplicabili e la perfezione degli organi dei viventi. C'è però una minaccia più grave che il *De rerum natura* muove alle fede cristiana. Lucrezio squalifica la prospettiva che esista una provvidenza speciale che Dio rivolge a noi umani. Gassendi scrive (*Synt.* 1.311a–b) che il poeta epicureo cerca di dimostrare che il mondo in cui viviamo non è fatto per noi, perché gravato da terribili *culpae* e ci tiene nascosti i suoi segreti (*DRN* 1.321, 2.167–181, 5.198–199). Il pensiero di Lucrezio è ritenuto essere un'applicazione della con-

155 L'unica trattazione sulla filosofia del linguaggio di Gassendi e che evidenzia tale aspetto è quella di Thomas 1889, 214–216.

156 Cfr. qui Bloch 1971, 346–348.

157 Cfr. Alberti 1988, 29–36, sulla differenza tra linguaggio animale e umano in Gassendi. Tuttavia, il filosofo potrebbe approvare l'idea di Lucrezio dell'origine sociale e pacifica del linguaggio umano. Cfr. Norbrook 2016, 235; *infra*, 275–276.

cezione di Epicuro citato da Lattanzio (*Div. inst.* 7.5) e simile alla prospettiva del suo contemporaneo Velleio (*ap.* Cic. *DND* 1.23).

I tre capitoli centrali del *De principio efficiente rerum*, che espongono la *summa* teologica della sezione fisica del *Syntagma* e che furono scritti nel 1642 da Gassendi, costituiscono un tentativo di salvare le buone ipotesi scientifiche lucreziane, eliminando la componente empia. Essi isolano otto tesi contro la provvidenza speciale di Dio, dividendo in parti la digressione anti-antropocentrica di *DRN* 5.165–234.[158] Gassendi li espone in 313b–314a e risponde poco oltre (319a–b), in modo molto sintetico (*responderi uno verbo potest*). I passi 321b–322a e 326b–327a presentano, infine, delle varianti di alcuni degli argomenti già citati e ne aggiungono altri tre, i quali sono ricostruiti da estratti vari del poema e confutati nei passi 326a, 327a–333a. Lucrezio muoverebbe undici argomentazioni contro la provvidenza:

1° argomento (313b = 5.165–168): Gli dèi non ricavano alcun vantaggio dal beneficiarci. Infatti, che cosa essi potrebbero ottenere dalla nostra gratitudine?;

2° argomento (313b = 5.174 + 5.177–180):[159] Gli dèi non ci beneficano dandoci la vita dal nulla, perché per i non-nati il non-essere nati non è un male. Infatti, se è vero che chi è nato vuole restare in vita finché si prova piacere, chi deve ancora nascere non conosce il gusto di vivere, né rientra ancora nel numero dei vivi;

3° argomento (313b = 5.181–183): Come potevano gli dèi acquisire la nozione di «essere umano», necessaria per poter anche solo concepire di creare l'umanità, se quest'ultima ancora non esisteva? Noi, dunque, non possiamo essere stati creati da dèi provvidenti;

4° argomento (313b = 5.200–205): Gran parte della terra è coperta da monti, foreste, belve feroci, rupi, paludi e mare. Il caldo torrido e la neve coprono due terzi dello spazio rimasto.[160] La porzione di territorio utile all'umanità è così esigua da rendere improbabile che dèi provvidenti abbiano pensato alla terra come il luogo adatto per la nostra vita;

5° argomento (313b = 5.206–212): Come se non bastasse, questa poca terra che abitiamo non ci offre facile sostentamento, bensì dà frutto solo con la coltivazione faticosa;

158 Questa divisione è totalmente originale di Gassendi. Né Frachetta (*Spos.* 5.113) né Lambin né van Giffen né altri editori o commentatori dividono gli argomenti in sezioni. Sulla composizione tardiva del *De principio efficiente rerum*, cfr. *supra*, 89.
159 Su questa scansione del testo, cfr. *supra*, 155–156.
160 Seguo l'interpretazione che Jackson 2013, 227–228, dà del *duas partis* del v. 204. Cfr. anche Bakker 2016, 221–224. Sull'abbondanza delle bestie feroci, cfr. anche *DRN* 5.39–42.

6° argomento (314a = 5.213–217): Inoltre, tali raccolti vengono in poco tempo distrutti;

7° argomento (314a, 327a[161] = 5.218–221): Contro gli dèi provvidenti, si possono citare, inoltre, casi di numerosi pericoli per l'incolumità umana: le già menzionate belve feroci, le stagioni che portano malattie, la morte prematura;

8° argomento (314a, 327a–b[162] = 5.222–234): Gli esseri umani non manifestano affatto di essere i favoriti degli dèi. Constatiamo, infatti, che gli animali se la passano molto meglio, poiché nascono già auto-sufficienti, non hanno bisogno di ripari dal freddo o dal caldo torrido, né di armi o mura per difendersi;

9° argomento (321b–322a = 6.387–422): I fulmini che si crede siano scagliati per punire i malvagi manifestano un comportamento del tutto avverso a questa credenza. Questi spesso non cadono sui cattivi, anzi sono preannunciati da un temporale che consente loro di difendersi, ma uccidono i buoni, a volte colpendoli all'improvviso e senza lasciare loro tempo di mettersi al riparo. Inoltre, i fulmini atterrano in luoghi abbandonati dagli esseri umani, quali i deserti e le cime dei monti. Ancora, non si verificano mai sotto il cielo sereno – e pure i malvagi camminano sotto il sole. Infine, i fulmini distruggono i templi e le statue degli dèi.[163] Simili rilevamenti empirici dimostrano che non c'è una divinità che usa questi fenomeni per governare con giustizia le vicende umane;

10° argomento (326b = 1.42–49): Forti della loro potenza e non bisognosi di nulla, gli dèi non rivolgono né ire né favori agli esseri umani, vivendo lontani dalle nostre vicende;[164]

11° argomento (326b–327a = 4.1233–1239, 5.1226–1232): Le preghiere degli umani non vengono esaudite dagli dèi, per esempio quella di rendere gravide le donne sterili,[165] oppure quella di salvare una nave dal naufragio.

Possiamo osservare che Lucrezio ricorre il più delle volte a prove negative. Egli deduce che l'umanità non è destinataria di una provvidenza speciale perché

161 Il secondo passo aggiunge, rispetto al primo, che l'argomento di Lucrezio è condiviso dagli scettici. Gassendi cita in merito Cic. *Acad. post.* 120 (= Carn. fr. 5 Mette 1985) e Lactant. *De ira Dei* 13.9. Sull'alleanza tra scettici ed epicurei, cfr. soprattutto Spinelli 2015.

162 Anche in questo caso, il secondo passo si distingue dal precedente solo per una glossa erudita. Gassendi osserva che questo argomento di Lucrezio trova anche paralleli in autori non-epicurei, quali Plinio (*HN* 2.29; 7.1), Seneca (*Ir.* 2.27.2) e Lucano (5.340–343).

163 Cfr. già *DRN* 2.1101–1104 e 5.306–310. Solo il primo estratto è citato in *Synt.* 1.320b.

164 L'argomento è usato anche da Pat. *TR* 1.5.71.

165 Su questo tema, cfr. Tutrone 2016, 777–783.

constata una serie di disgrazie che la colpiscono quasi ogni giorno. Questi argomenti erano valorizzati da Patin nel *Theophrastrus redivivus*, il quale considera lecito dedurre da Lucrezio che, se tanti mali sono presenti nel mondo, allora o la divinità non esiste, oppure è inattiva e non crea il mondo dal nulla (cfr. 1.5.70–72; 2.2.146; 3.149–151, 3.163–165). In misura più ridotta, ma non meno decisiva, il poeta epicureo ricorre anche ad argomenti basati su altri referenti. Abbiamo anzitutto gli dèi, che non esercitano la provvidenza speciale perché non ricavano nulla di buono da essa e non hanno nemmeno cognizione degli esseri umani. Seguono i non-nati, che negano la provvidenza divina perché non sono soggetti che ricavano alcun vantaggio dall'essere generati.[166] Infine, Lucrezio menziona gli animali, che sembrano essere i reali beneficiari di una cura speciale da parte della natura. Se in apparenza il punto sembra ammettere una forma di provvidenza, in realtà esso la nega. Poiché i destinatari privilegiati di un mondo creato dagli dèi sembrano essere gli animali, il massimo che si può teologicamente dimostrare è che il cosmo è fatto per le bestie, non per noi.

Ciascuna delle repliche di Gassendi ha originalità variabile. Per cercare di dare un'idea dei diversi gradi di complessità dei vari argomenti in gioco, cercherò di ricostruire le risposte all'anti-provvidenzialismo, procedendo per aree tematiche e non secondo l'ordine seguito dal *Syntagma*. Individuo, nello specifico, almeno sei aree in cui il dissenso verso Lucrezio si fa acuto.

I. La superiorità umana (7°, 8° argomento) – Gassendi sottolinea i grandi beni di cui gode la nostra specie. Seguendo i precedenti di Lattanzio, forse anche di Sidone Apollinare, egli sostiene che la natura donò all'umanità beni come la capacità di usare le mani, l'intelligenza, la benevolenza e l'educazione, mediante cui siamo capaci di cose impossibili per le bestie, per esempio la contemplazione del mondo e di Dio. Quanto agli assalti delle belve, va notato che gli esseri umani ricavano da queste stesse dotazioni naturali il modo di difendersene. Il costante pericolo abitua la nostra specie, infine, a non abbandonarci alla mollezza, così da ricavare dalle carenze occasioni di perfezionamento morale.[167] Gli animali non sono allora favoriti dalla natura, perché dispongono di beni più modesti. Nonostante gli umani appaiano all'inizio incapaci di accudirsi da sé, in realtà dispongono di risorse biologiche e soprattutto cognitive che offrono vantaggi superiori.

166 Su queste critiche, cfr. Amerio 1949, 56–65; Isnardi Parente 1966, 398–402; Bignone 1973, vol. 2, 91–94 e 380–391; Segal 1998, 222–225; Sedley 2011a, 157–161; Massaro 2013, 30–33; Gale 2013, 32–35 e 39–40; Johnson 2013, 114–116; Holmes 2013, 159–160; Galzerano 2019, 150–161.
167 *Synt*. 1.301b, 1.319a, 1.328b, 1.331a–b, 1.333a; *Orat*. 71b–72a; Lactant. *Div. inst*. 2.9.24–27, 3.10, 7.9.10–11; Sid. Apoll. *Epist*. 7.14.3–8.

Tale critica a Lucrezio è sul solco dei precedenti dell'epicureo Vegio in Valla (*Volupt.* 1.13.6) e di Montaigne (*Ess.* 2.12.813–817 e 870). Il secondo pensatore presenta, però, una prospettiva al tempo più fosca. Montaigne sostiene che umani e bestie condividono la resistenza al freddo, o ad altre calamità, e sanno entrambi contemplare il cielo. Al contempo, però, i figli degli animali non sono meno sofferenti o logorati dalle angherie naturali degli infanti umani. La miseria di cui parla Lucrezio sarebbe allora una condizione universale.

È interessante notare che Gassendi avrebbe potuto portare Lucrezio a confutarsi da sé, citando *DRN* 3.319–322 e 5.966–968. L'epicureo sostiene, nel primo estratto, che gli umani arrivano a godere una vita degna degli dèi, perché sanno rimediare alle loro mancanze/debolezze con l'educazione e il ragionamento. Nel secondo passo, invece, Lucrezio afferma che il possesso delle mani consentì alla nostra specie di difendersi dalle belve feroci, per quanto non sempre efficacemente.[168] Tanto più gli esseri umani sarebbero oggi in grado di farlo, grazie all'uso delle armi che consentirono di usare gli animali in guerra.[169] Questa e altre discrasie sono state interpretate come una prova che la polemica che Lucrezio conduce contro la provvidenza dipenderebbe da un abbandono a un eccesso di pessimismo, estraneo a Epicuro.[170] In ogni caso, Gassendi non nota le dissonanze, nemmeno nel punto in cui descrive la storia della civiltà (in *Synt.* 2.789b–790a, egli omette proprio 5.966–968). Le ragioni di questa rinuncia non sono chiare,[171] ma forse una è che tali versi non sono usati perché negano la provvidenza speciale di Dio. Lucrezio sta pur sempre argomentando in questi estratti, infatti, che è la natura non controllata dalla divinità ad aver equipaggiato la specie umana con una forma di superiorità sugli animali.

II. La moderazione con l'agricoltura (4°, 5°, 6°, 8° argomento) – Legata alla replica della superiorità sugli animali è la risposta di Gassendi alla critica antiprovvidenzialistica di Lucrezio basata sull'agricoltura. Il poeta la considera faticosa non solo in sé e perché viene boicottata facilmente dalle alte temperature

---

168 Cfr. *DRN* 5.982–993; Masson 1907, 169. Sulla superiorità umana, cfr. anche Pizzani 1996, 314; Gigandet 1998, 86–87; Asmis 2008, 153–154; Massaro 2010, 180; Camardese 2010, 79–83 e 275–289; Tutrone 2012, 42–43; Mitsis 2019a, 81 e 174–175, nn. 31–32.

169 Cfr. *DRN* 5.1297–1349, che Gassendi cita in parte (*supra*, 100). Va notato che Lucrezio nutre dubbi sull'uso degli animali in guerra. Cfr. il *Si fuit ut facerent* del v. 1341 e Segal 1998, 142–146 e 213–214; Rocca 2002, 32–34; Salemme 2009; Massaro 2010, 269–275 e 278–281; Tutrone 2010; Tutrone 2012, 139–147; Massaro 2013, 54–62 e 66–70.

170 Hepp 1955; Perelli 1961, spec. 273; Perelli 1966–1967, 148–151. Cfr. però i giusti dubbi di Mansfeld 1981, 311–312; Galzerano 2019, 147–148.

171 Limitatamente a *DRN* 3.319–322, cfr. l'ipotesi fatta *infra*, 302.

(1.208–214, 5.608–609), ma anche perché si tratta di un chiaro *second best*. All'origine, infatti, la terra creava in modo spontaneo il cibo anche per la nostra specie, senza aver bisogno di essere arata (2.1157–1163, 5.925–944). Ma nemmeno in tale abbondanza c'era disponibilità per tutti, sicché molti primitivi morivano di inedia (5.1007–1008). L'avvento dell'agricoltura costrinse, peraltro, a costruire le armi per strappare ad altri un po' di terreno per poter mangiare (5.1247–1248). Tutti questi rilievi smentiscono il pensiero che il ciclo delle stagioni e della germinazione dei frutti sia stato organizzato da dèi provvidenti a vantaggio dei nostri bisogni (2.167–170). Se una divinità del genere esistesse, avrebbe reso perenne l'abbondanza di frutti e ci avrebbe evitato sia la fatica, sia il conflitto.[172]

Gassendi ricorda in effetti i versi lucreziani che spiegano come l'umanità delle origini visse per un periodo dei soli frutti della terra e ne approva il contenuto (*Synt.* 2.789b–790a). Egli aggiunge qui, anzi, che in quest'età – pur essendoci molti problemi (*incommoda*) – la vita era in sé felice e piena (*vita felix plerumque fuerit*), come dimostra lo stesso Lucrezio quando narra delle canzoni e danze gioiose che si facevano allora (*DRN* 5.1390–1411). Lo stesso punto avrebbe potuto esser difeso leggendo la dossografia sul sapiente epicureo di Diogene Laerzio, secondo cui tale individuo ama la campagna (10.120a: φιλαγρήσειν), quindi forse l'agricoltura.[173] Gassendi modifica però il testo con οὐ φιλαργυρήσειν e pensa che il testo dica che il σοφός non è avido di ricchezze (*Animad.* 1.80; 3.1215–1217). In ogni caso, il filosofo ammette con Lucrezio che vi fu una transizione dall'abbondanza alla penuria di viveri che costrinse ad adottare l'agricoltura. Eppure, non è con ciò disposto a concedere che l'evento comportò un passaggio storico dalla felicità all'infelicità, o un errore nella provvidenza divina. Anzitutto, Gassendi nota che una pratica come l'agricoltura non porta necessariamente alla guerra, ma alla formazione spontanea di legami sociali, grazie ai quali noi umani ricaviamo piacere e utilità.[174] In secondo luogo, egli osserva che i malesseri dell'attività agricola sono molto più ridotti di quanto Lucrezio pensi. I raccolti distrutti non sono così frequenti da ridurre l'umanità alla fame, o da impedire altre forme di sostentamento. E inoltre, si può sempre dire che l'agricoltura è stata voluta da Dio anche per spingere l'essere umano alla moderazione.[175] Un raccolto modesto aiuta a nutrirsi con poco ed allena alla temperanza, con grande guadagno di piacere.

172 Grilli 1995, 24.
173 Così Barigazzi 1978 e Benferhat 2001–2002; *contra* Roskam 2007, 161–167.
174 Sul punto torno *infra*, 274–278.
175 Cfr. *Synt.* 2.175a–b, 2.776a–777a, 2.794b–795a.

Gassendi avrebbe potuto ritorcere i versi lucreziani contro il loro autore, come fece Montaigne (*Ess.* 2.12.816). Lucrezio dichiara che si può vivere senza grano (*DRN* 5.14–16; cfr. però 6.1, che loda Atene per la scoperta delle messi), che l'agricoltura crea occasione di coesione sociale, che tale attività e la virtù della temperanza portano con sé del piacere.[176] La ragione del silenzio è forse la stessa evocata prima. Tali versi dimostrano al massimo che la natura e la ragione possono procurare tali benefici, non che un Dio provvidente sia all'opera per donarli ai suoi amati esseri umani.

III. Lo spettacolo della virtù (4°, 5°, 6°, 7°, 9°, 11° argomento) – Il breve cenno alla temperanza permette di isolare una più astratta linea di azione di Gassendi. Contro Lucrezio che si richiama all'esistenza del male umano, il filosofo ricorre a uno dei classici argomenti della teodicea: la malvagità appare tale solo per un errore di prospettiva, come già aveva avuto modo di sottolineare nella sua polemica contro Descartes (*Disp.* 363a–365b).

Alcuni di questi argomenti sono ricavati dagli stoici. Tale è l'idea che i mali sono in realtà, a chi sa ben guardare, un vantaggio a lungo termine, o persino un bene. Esperendo le difficoltà elencate da Lucrezio, il virtuoso capisce di avere modo di far rifulgere la virtù, che va perseguìta sempre e comunque (*Synt.* 1.319a, 332a–b con *e.g.* Sen. *Prov.* 3.7 e 10). E ancora, egli sa che, se si vuole la luce del bene, sarà necessario che vi siano anche delle ombre. Per questo Dio tollera l'esistenza dei diavoli o di demoni malvagi, che erano riconosciuti sempre dagli stoici (cfr. *e.g.* *SVF* 2.1101, 1104). Il loro influsso maligno fa sì che il buono rifulga con la sua vittoria sul male e, a lungo termine, distrugge e guida verso l'inferno solo i malvagi, che sono dunque i soli a dover temere la divinità.[177] Gassendi fa inoltre richiamo ad alcune immagini stoiche, tra cui quella di Dio con il bravo regista di teatro. La divinità crea uno spettacolo razionale: la recita di un attore virtuoso che accetta con gioia la parte dell'individuo sfortunato e fa sfigurare l'opulenza dei malvagi fortunati.[178] Secondo questa ragione, allora, si può arrivare addirit-

---

176 *DRN* 5.1361–1378, dove figurano vocaboli che descrivono la piacevolezza della vita agreste (cfr. *libitumst* al v. 1365, *dulcis* e *dulcibus* ai vv. 1367 / 1377, *lepore* al v. 1376), come notano Segal 1998, 235–237, e Gale 2009, 209–210. *Contra* Green 1942, 58, che annovera le dolcezze dell'agricoltura tra i piaceri superflui.

177 *Synt.* 2.852b; Thomas 1889, 302–304; Mandon 1858, 104–108; Johnson 2003, 342. Cfr. anche la teodicea di *Sir* 39.

178 *Synt.* 1.79b–80a, 1.325a–b, 2.499a, messa in rilievo da Bloch 1971, 85–87 e 436–437, come una prova della tendenza della scienza di Gassendi a contemplare la natura senza avere la pretesa di esaurirla (Bloch 1971, 71–72). Sulla metafora dell'attore e la sua funzione in Gassendi, cfr. Taussig 2004a, 53–57. Sulla sua origine stoica, cfr. Vegetti 1983.

tura a dire che Dio è un padre generoso e previdente, che mette i suoi figli in difficoltà per temprarli e irrobustirne il carattere.

Per tale ragione, Egli spesso non esaudisce le preghiere, pur avendo certo il potere di farlo, come si evince dalla comune anticipazione di tutti i popoli che pregano Dio come onnipotente. Diversamente da Lucrezio, il quale ritiene che la causa sia il suo disinteresse da noi, Gassendi sostiene che Dio ha deciso, prima ancora di riceverle, a quali richieste avrebbe dato assenso, in modo simile al padre che non dà ai suoi figli tutto quello che chiedono, ma solo quello che sa essere per loro buono. La preghiera più pia che si può intonare è allora non la richiesta di dono o assistenza, ma quella che chiede venga fatta la volontà divina.[179] Gli esempi dati da Lucrezio in *DRN* 4.1233–1239 e 5.1226–1232 sono così confutati (*Synt*. 1.330b–331a). Se Dio non salva l'equipaggio che prega in alto mare, è per le ragioni già viste prima: forse i buoni non sono davvero buoni, o comunque fanno rifulgere nella morte per naufragio la virtù. E se Egli non concede fertilità a una sposa, è perché ha scrutato che questa donna è perversa e non merita di aver figli, o che questi saranno una progenie terribile.

Cristiana è l'argomentazione anti-lucreziana che la morte prematura non sia un male. Qui va precisato, in realtà, che il punto che interessa Lucrezio non è dimostrare che morire anzitempo sia dannoso. La sua tanatologia consiste, infatti, nel provare che la durata della vita non influisce sulla felicità e che l'attimo del trapasso non si esperisce mai. Lucrezio sostiene, semmai, che la morte prematura è segno dell'inesistenza di una divinità capace di tutto. Se ci fosse, avrebbe avuto il potere di renderci immortali.[180] Gassendi replica, però, che le cose stanno proprio così. Dio crea l'anima incorporea e immortale. Inoltre, fornisce al cristiano la fede nella giusta retribuzione degli individui *post mortem*: i malvagi finiscono all'inferno, il paradiso è riservato ai buoni perfetti, tutti gli altri che hanno peccato ma non in modo irreparabile finiscono in purgatorio.[181]

Entro tale prospettiva, va peraltro collocata la specifica polemica contro il 9° argomento di Lucrezio: che i fulmini che si ritiene vengano scagliati da Dio uccidono gli innocenti, mentre risparmiano di frequente i malvagi. La replica di Gassendi è identica a quella di Frachetta (*Spos*. 8.194): il poeta epicureo presume

179 *Synt*. 1.308a–309b e 1.330b, 2.811a–b; *Animad*. 3.1200 su *DRN* 4.1233–1237. Sul problema che questa dottrina pone al libero arbitrio, che Gassendi stesso riconosce (*Synt*. 1.309b), cfr. *infra*, cap. 5.3.

180 Questo è almeno quanto si può evincere da Lattanzio (*Div. inst*. 7.5.7 = fr. 371 Us.), il quale attribuisce a Epicuro l'argomento che, se la divinità considerasse davvero gli esseri umani come suoi figli, li avrebbe resi eterni. Per altre soluzioni del dilemma, cfr. Jackson 2013, 242. Sul fatto che la morte non sia un male per Lucrezio, cfr. *infra*, cap. 4.4.

181 *Synt*. 1. 329a e 1.332a–b; 2.652a–653b, 2.654b–655a e 2.715a; *Ep. lat*. 296.186b e 470.261b–262a.

empiamente di sapere meglio di Dio chi sia buono e chi cattivo. È possibile obiettare, infatti, anche a partire dalla constatazione che alcuni malvagi manifestino in tarda età un'incredibile bontà, dunque che erano segretamente buoni, che alcuni presunti innocenti sono uccisi prima del tempo per prevenire le atrocità che meditavano, o che avrebbero potuto compiere in futuro (*Synt.* 1.326a). *Mutatis mutandis*, si tratta dell'argomento che Lattanzio usava in risposta a Lucrezio che osservava che i fulmini distruggono i templi di dèi come Zeus (*Div. inst.* 3.17.10–15). L'epicureo si confuta da sé, perché si tratta di un chiaro segno della potenza di Dio che distrugge le cattive (e false) divinità del paganesimo. L'argomento di Gassendi differisce, invece, dal precedente di Lorenzo Valla. Questi fa approvare al personaggio di Maffeo Vegio la polemica di Lucrezio contro la caduta provvidenziale dei fulmini,[182] che intende confutare la credenza ansiogena dello stoico Catone che questi fenomeni avvengano sempre sulla terra per punire dei malfattori, mai a caso.

L'aspetto più interessante da rilevare è, infine, che la teodicea di Gassendi si tinge in un caso di cristianesimo epicureizzante. Si tratta della tesi che il virtuoso ricava dalla sua virtù un piacere puro e limpido, da cui i malvagi sono tenuti lontani (*Synt.* 1.332a). Poiché il godimento è un indifferente per uno stoico, tale tesi non è ripresa dallo stoicismo, bensì dalla concezione epicurea dell'inseparabilità della vita virtuosa e della vita piacevole. Dio fa così dono del godimento attraverso l'esperienza del male. Ci troviamo, insomma, davanti alla traduzione cristiana del dogma epicureo che il sapiente sarà beato anche tra i tormenti: un'esperienza che accomuna, peraltro, gli epicurei e i martiri del cristianesimo contro Aristotele, che invece attribuisce eccessiva importanza ai beni esterni, o diversi dal piacere della virtù.[183] In un colpo solo, dunque, Gassendi ricorre all'edonismo lucreziano per confutare il suo empio anti-provvidenzialismo. È proprio la constatazione che il massimo piacere si ricava da una virtù che vince il male a provare l'esistenza di un Dio buono e immensamente provvidente.

IV. La bellezza della natura e dell'esistenza (2°, 4°, 5°, 9° argomento) – C'è un'altra inversione di prospettiva in cui Lucrezio incorrerebbe. Secondo Gassendi, l'epicureo è nel torto quando sostiene che molte cose hanno luogo senza scopo, come i fulmini che cadono sulle cime dei monti, o che solo un'esigua porzione del nostro mondo è stata creata per noi. Tali eventi accadono, in realtà, per un divino piano provvidenziale che obbedisce anche a un principio estetico: accadono per la loro bellezza e come segno della potenza ammirevole di Dio. Tale replica era stata già posta da Valla (*Volupt.* 3.17) e dall'*Epicureus* di Erasmo da Rotterdam (§ 518).

---

182 *Volupt.* 1.13.8; de Panizza Lorch 1985, 69–71.

183 Cfr. *Synt.* 1.332b e 2.711a–b, 2.769b–772b; *Animad.* 3.1193–1195; *Parad.* 1.147b; Ardizzoni 1942; Rapisarda 1947–1950, 51–52; Verde 2013b, 269–272.

Merita un ulteriore sguardo la replica all'argomento del fulmine. Se ha ragione Lucrezio a negare che tale corpo cada ovunque per diretta azione di Dio, liberandoci così dalla dannosa superstizione etrusca,[184] nondimeno esso non cade invano o senza un'origine divina. La divinità ha allestito la natura in modo che i fulmini manifestassero sempre e comunque delle precise cause, che vuole far conoscere in buona parte agli esseri umani. Si tratta inoltre di un evento spettacolare che è guardato con piacere. Il fulmine cade sui monti o nei deserti per contribuire alla conoscenza e al nostro godimento.[185] Sebbene insomma alcuni fenomeni non sembrino avere un'utilità pratica, essi esistono perché manifestano la bellezza e aiutano a comprendere quanto accade nel divino santuario della natura.

Il mondo è pertanto un teatro pieno di meraviglie, che deve indurre a intonare un appassionato inno al suo Creatore.[186] Dio è come un sole che illumina anche le cose in apparenza brutte, le quali hanno una loro peculiare perfezione o armonia e stimolano l'anima a conoscere la loro natura.[187] Ma se ciò è vero, si deve anche dedurre che in tale teatro vi deve essere uno spettatore. Altrimenti tutta questa bellezza andrebbe sprecata e Dio avrebbe davvero fatto qualcosa invano. Ma chi è lo spettatore migliore se non l'essere umano – unico vivente diverso dalla divinità che può contemplare la grandezza della natura e tentare di conoscerne i segreti (*Synt*. 1.127a–b e Lactant. *Div. inst*. 3.9.3–11)? Ne deve allora seguire che questo grande teatro del mondo è stato creato per la nostra specie (*Synt*. 1.151a–b, 1.328a–329a; *Ep. lat*. 138.110b–111a) e che la provvidenza speciale venga così salvaguardata dagli attacchi di Lucrezio.

Si può in ultimo richiamare la replica al 2° argomento lucreziano (*Synt*. 1.319a), che acquista maggior senso alla luce della prospettiva estetica di Gassendi. Lucrezio critica la provvidenza, sostenendo che i non-nati non ricaverebbero vantaggio o piacere dall'essere creati. Questa tesi comporta una duplice offesa a Dio: nega che sia onnipotente, o che possa beneficare qualcuno che ancora non esiste, e sostiene che il dono della vita sia in sé indifferente. Nascere

---

184 Cfr. *infra*, 288 e 291–292.

185 *E.g. Synt*. 1.316a–b e 1.326a; 2.107b e 2.235b–236a; *Ep. lat*. 3.2b–4a. Sul godimento del contemplare, cfr. anche *Vit. Tych*. 366–367 e 1.397. Gassendi avrebbe potuto aggiungere, partendo da *DRN* 5.1091–1104 che dice che la caduta dei fulmini consentì la scoperta del fuoco, che tale evento ebbe luogo per provvidenza. Ma il filosofo omette tali versi.

186 *Orat*. 67a (*ab hymno exordiar conditoris Mundi*) e *Synt*. 1.15b, 1.328b, 1.488a, 1.495b–496b, 1.533a–b, 1.556b–557a. Gassendi forse imita Pl. *Ti*. 29d3–30a7 e le digressioni del *De usu partium* di Galeno in lode della perfezione della natura (3.10; 7.9, 7.14–15; 12.6; 17.2–3). Cfr. in merito Bloch 1971, 436–437.

187 *Synt*. 1.15b, 1.129b, 1.325a; Osler 1994, 57–58; *infra*, 216.

appare infatti un valore solo per chi è già nato.[188] Giovanni Battista Pio rispondeva all'argomento dicendo che i primi esseri umani vennero creati da Dio perfetti e beati, ma anche dotati del libero arbitrio. La loro nascita fu dunque un bene: se in seguito fu ritenuta un male o un indifferente, è perché esercitarono la loro libertà incorrendo nel peccato e procurandosi noie che non avevano *ab origine*.[189] Gassendi concede invece che non-esistere non è un male, ma nello stesso tempo risponde che sia Dio sia noi che viviamo riteniamo preferibile vivere al non-vivere. La vita è una realtà, l'inesistenza una privazione. Anche nel vivere c'è quindi una bellezza intrinseca che Dio conosce e lo induce a far venire al mondo chi nel mondo ancora non vi è entrato.

V. L'eccesso di antropomorfismo (1°, 3°, 10° argomento) – Spostando il *focus* dall'umanità alla divinità, si nota che Gassendi cerca di delegittimare l'anti-provvidenzialismo lucreziano attaccando una sua premessa. Epicuro, Lucrezio e altri epicurei caricano Dio di attributi troppo umani sulla base della loro concezione antropomorfa del divino. Per quanto, infatti, Gassendi sia d'accordo nel pensare che l'essere umano sia un utile analogo della natura divina, tanto che noi comprendiamo qualcosa su questa ingigantendo all'infinito le perfezioni che troviamo in noi, egli ritiene che non si debba esagerare. Se si prende troppo seriamente la nostra somiglianza con Dio, si conferirebbero dei falsi limiti alla sua attività, o delle infondate ragioni del suo presunto disinteresse alle nostre vicende.[190]

Troppo antropomorfizzante è anzitutto la critica di Lucrezio secondo cui un Dio intenzionato a prendersi cura di noi farebbe ciò per qualche bisogno, *e.g.* colmare la solitudine. Gassendi concede senza problemi che la divinità non è bisognosa di nulla (*Synt.* 1.317b), come già faceva Lattanzio, usando l'argomento anti-creazionistico di Lucrezio contro gli stoici (*Div. inst.* 7.3.13). Tuttavia, non per questo ne segue che Dio non intende occuparsi delle nostre vicende. La sua innata bontà è più che sufficiente a motivarlo a rivolgersi a noi con spirito benefico (*Synt.* 1.319a). Inoltre, non vi può essere solitudine in Dio come invece negli esseri umani. Se questi soffrono di essere soli, è perché sono come fiumiciattoli che hanno bisogno di essere alimentati da altro, per trovare appagamento e vigore. Dio è di contro un oceano che trae forza da sé e non ha alcuna necessità (*Synt.* 1.304a). La provvidenza divina è insomma un atto che sfugge alla logica del bisogno.

188 Cfr. Gale 2009, 204; Porter 2003, 210; Jackson 2013, 207–208.
189 Pio 1511, 133*v*–134*r*.
190 Cfr. *Synt.* 1.325a; *supra*, 129–130; Tenenti 1960, 241–242.

Un altro falso limite basato sulla premessa dell'antropomorfismo divino è che la creazione di Dio deve obbedire alle limitazioni a cui sono soggette le nostre arti e scienze. Gli epicurei come Velleio (*ap.* Cic. *DND* 1.21–23) ritengono che, se la divinità crea e governa il mondo al modo di un artigiano o di un pilota della nave, avrà necessità di usare strumenti, di tener sotto controllo e con ansia la sua opera, di mantenersi in aggiornamento per svolgere sempre al meglio la sua attività, il che è assurdo. Tutto ciò è in parte riconosciuto dal 3° argomento anti-provvidenzialistico di Lucrezio, in cui si sostiene che gli dèi creatori dovrebbero aver preso da fuori il modello di «mondo» e di «umanità», come fa qualsiasi cultore di un'arte o scienza. Tale presupposto consente di dedurre o che Dio non crea nulla, oppure che l'esistenza stessa di queste due nozioni nella sua mente prova che gli enti corrispondenti possono esistere/vivere senza la sua provvidenza.[191] Lo sbaglio di Lucrezio e dei suoi compagni è qui duplice. Per un verso, la loro analogia con le arti o le scienze attribuisce a Dio delle imperfezioni che sono superflue. La sua enorme potenza gli può permettere di creare solo con la sua volontà, ossia senza i mezzi materiali di cui l'umanità ha bisogno per realizzare cose sia piccole che grandi. Per un altro verso, gli epicurei trascurano alcuni elementi positivi che l'analogia porta con sé. Vediamo che gli artigiani non sempre creano qualcosa ricavando un modello fuori di sé. Potremmo qui pensare che Gassendi faccia riferimento ad opere d'arte come il Doriforo, che non esisteva fuori dalla mente di Policleto prima che fosse creata dall'artista, eppure è stata realizzata. A maggior ragione Dio potrà creare il mondo e l'umanità che ancora non esistevano, visto che dentro la sua mente si trovano anzi i modelli di tutte le cose.[192] Inoltre, gli artigiani riescono ad assolvere senza troppe fatiche al loro ruolo nella società, né abbandonano le loro opere a se stesse, ma se ne prendono cura con poche o nulle ansie. Ancora più facilmente lo potrà allora fare la mente divina, che è di gran lunga superiore e più potente (*Synt*. 1.317a–b, 323b–324b).

Abbiamo, infine, l'attacco al 10° argomento di Lucrezio, che è di nuovo basato su un'antropomorfizzazione eccessiva del divino. Il poeta afferma che ira e favore (*gratia*) sono incompatibili con la natura divina. Anche se egli non lo esplicita mai nel poema, si tratta di una traduzione poetica della dottrina di Epicuro, che nega le due passioni agli dèi per non attribuire loro le debolezze

191 Cfr. i riferimenti testuali e bibliografici già riportati *supra*, cap. 3.2.1.

192 Cfr. qui *Synt*. 1.122b–123a e 319a: *ipsam mentem divinam fuisse sibi summum exemplar, in quo & Mundum, & nomine producendos contemplaretur*. Se l'ipotesi è plausibile, si deve riconoscere che si tratta di un argomento debole. Il Doriforo si basa comunque sul modello già noto di «essere umano», a cui Policleto conferisce altre qualità applicando nozioni derivate sempre da fuori («proporzione», «eleganza», ecc.).

tipiche della nostra specie (paure, dolori, turbamenti, ecc.).[193] Per essere più precisi, abbiamo due argomenti per analogia basati sull'essere umano. L'ira che spinge a punire qualcuno per una colpa commessa (*DRN* 5.1148–1150) e che secondo i racconti dei poeti spinse Zeus a uccidere Fetonte o Atena a perseguitare le cornacchie (*DRN* 5.399, 6.753–755) va tolta al divino perché violenta e acre.[194] Meno chiare sono le ragioni che spingono a negare agli dèi la *gratia*. È però possibile supporre che il sentimento del favore sia negato perché può procurare effetti nocivi. Questi includono il dolore del bisogno, l'ansia di dare all'altro un beneficio adeguato, l'attesa inquieta del contraccambio per il favore concesso.[195]

In generale, Gassendi non è sfavorevole alla negazione di tali passioni. È in fondo la passionalità eccessiva che porta gli umani e gli dèi tradizionali a compiere nefandezze.[196] Il dissenso si basa, piuttosto, sulla conseguenza che la soppressione di *ira* e *gratia* comporti la cancellazione degli stimoli a punire e beneficare. Gassendi pensa che Lucrezio sarebbe potuto arrivare a una visione più equilibrata applicando la dottrina del *quasi corpus/sanguis* di Velleio (Cic. *DND* 1.49). Come Dio non ha corpo e sangue, bensì un *corpus* e un *sanguis* privi delle ripercussioni negative, così può anche avere una *quasi ira* e una *quasi gratia*. Accostando la dottrina di Velleio alla distinzione tra πάθη e προπάθεια, ossia tra la passione in senso proprio e i moti che precedono la passione, che è una dottrina risalente allo stoicismo, Gassendi propone che Dio non abbia due *passiones*, bensì due *propassiones*: moti interni che stimolano a punire i malvagi senza ira e a beneficare i buoni senza apprensione.[197] È una soluzione simile a quella dell'epicureo Maffeo Vegio in Lorenzo Valla,[198] il quale nega alla divinità queste due emozioni, senza però privarla dell'attività e della provvidenza.

193 Cfr. *Ep. Hdt.* 77 e 81, ma soprattutto la *RS* 1, che avrà fortuna nell'antichità e oltre (su cui la rassegna di Baltes 2000).

194 *DRN* 3.288–313, 6.72–74. Sulla condanna epicurea dell'ira, cfr. almeno Diano 1974, 208–210; Nussbaum 1998, 259–267 e 275–294; Spinelli/Verde 2021. Per la rimozione dell'ira dalla divinità insieme alla *gratia*, cfr. DeWitt 1954, 253–254; Nussbaum 1998, 267–273; Campbell 2003b, 45–48; Piergiacomi 2017b, 81–90.

195 Seguo Konstan 2007, 38–40.

196 Cfr. *supra*, 116. Per i danni dell'ira e per la necessità dell'uso della mansuetudine, cfr. *Synt.* 2.500b–503a, 2.778b–780a, 2.790b. Gassendi concorda qui con Arnobio, ma diverge da Lattanzio, che nel *De ira Dei* attribuisce l'ira positiva a Dio (*supra*, cap. 1.1, sezione II).

197 *Synt.* 1.299a e 329a; 2.470b; *Animad.* 3.1695–1697. Sulle *propassiones*, rimando ad Abel 1983; Graver 2007: 85–108; Tieleman 2021; Malaspina 2021: 372–373. Ringrazio Ermanno Malaspina per il suggerimento sugli stoici.

198 *Volupt.* 1.12.4–5, su cui de Panizza Lorch 1985, 162–188.

L'eccesso di antropomorfismo di Lucrezio è così evitato perché si dice che l'analogia con l'essere umano non funziona. L'*ira* e la *gratia* della nostra specie sono molto diverse dai moti puramente intellettuali/incorporei che spingono Dio a punire o beneficare con estrema calma unita a saggezza.

VI. Il piacere della provvidenza (1° e 10° argomento) – L'obiezione più forte che Gassendi rivolge all'anti-provvidenzialismo consiste, infine, nella prospettiva che la provvidenza di Dio non è incompatibile con la beatitudine che Lucrezio riconosce agli dèi. Possiamo qui distinguere un versante tradizionale e uno originale che distingue il filosofo dai suoi predecessori.

In linea con la tradizione è l'affermazione di Gassendi che l'inattività rende gli dèi insensibili come pietre. Si tratta di una critica che Gassendi fa risalire a Seneca, Lattanzio e Massimo di Tiro.[199] Se Dio deve essere beato, allora deve essere attivo, perché non c'è felicità senza un po' di attività. Ora, la provvidenza va in questa direzione, sicché esprime la beatitudine divina in modo migliore rispetto all'ozio degli dèi di Lucrezio.

Il tratto distintivo di Gassendi rispetto a questa tradizione è un suo approfondimento di uno spunto che troviamo già in Dionisio di Alessandria e che è sviluppato in parallelo anche da Nathaniel Culverwell, nel suo *An Elegant and Learned Discourse of the Light of Nature* del 1652. Questi sostengono in ottica anti-epicurea che, se Epicuro volesse attribuire agli dèi il piacere, dovrebbe riconoscere loro la provvidenza, perché è un'attività di per sé piacevole.[200] Gassendi la difende con un'ultima analogia con gli esseri umani. Vediamo che non vi è piacere maggiore che nella virtù e nella sapienza, o il gesto di beneficare gli altri senza pretendere qualcosa in cambio (*Synt*. 2.684a, 2.818a–820b). Epicuro stesso lo dimostrò nei fatti, tanto che riteneva che il saggio sapesse più dare che ricevere, grazie alla sua auto-sufficienza.[201] Ora, Dio dispone della suprema virtù/sapienza, come nota Velleio in Cic. *DND* 1.48. Ne segue che gode del piacere assoluto e puro di uno degli atti più virtuosi o sapienti (= il beneficio), a cui nulla può essere aggiunto o sottratto, se è vero che la divinità non realizza gli atti virtuosi/sapienti occasionalmente, bensì lo fa senza sosta (*Synt*. 1.309b, 1.318a–b, 1.322b–323a, 1.329b–330a; *Animad*. 3.1695–1697).

Si potrebbero muovere tre obiezioni a questa idea di Gassendi. Una è che l'attività virtuosa, sapiente, benefica non è solo piacevole, ma a volte faticosa e difficile. Essa può quindi costituire il massimo bene per l'essere umano che non

---

199 Cfr. Sen. *Ir*. 1.16.5–7; Lactant. *De ira Dei* 4.5; Max. Tyr. *Diss*. 4.4–9 in *Animad*. 3.1695; *Synt*. 1.330a–b.
200 *Supra*, 18–19; Greene/MacCallum 2001, 179–180.
201 Cfr. *Ep. Men*. 130; Cariou 1978, 52–53.

può liberarsi completamente dalla lotta per il bene, ma non per gli dèi. Se vogliamo preservare il loro piacere puro, dovremmo semmai riconoscere che esso viene dall'ozio, o dalla gioiosa coscienza della divinità di essere in perenne beatitudine e pace, che è riconosciuta in modo esplicito agli epicurei da Cicerone (*DND* 1.114) e prima ancora di lui da Aristotele (*Eth. Nic.* 10.1178b18–23; *Metaph.* 12.1072b14–30, 12.1074b15–1075a10). Gassendi risponde che queste complicazioni faticose e ansiogene valgono per una potenza o intelligenza finita, quali sono appunto quelle degli esseri umani. Esse non si affacciano, di contro, nella mente di Dio che realizza la virtù, la sapienza, il beneficio senza fatica e complicazioni (*Synt.* 1.309b–310a, 324b). In *Synt.* 1.323a, inoltre, Gassendi nota che persino nel consesso umano si possono individuare due tipologie di persone dotate di ingegno o grande intelligenza: quelle che patiscono problemi per inesperienza e quelle che invece superano i problemi senza difficoltà, anzi vedono tutto come un gioco e l'occasione di enorme piacere (cfr. *ludo esse, et in deliciis sublimi*). Ora, nessuno si azzarderebbe a dire che il secondo gruppo è meno felice del primo, in quanto possiede la felicità e, al tempo stesso, sa conservarla nelle più grandi occupazioni. E se ciò è possibile agli umani, Dio non incontrerà di certo fatica nel godere della sua beatitudine e insieme nell'organizzare provvidenzialmente l'universo.

Quanto alla tesi che l'auto-contemplazione della propria beatitudine è una componente essenziale della felicità divina e delle sue dolci operazioni, Gassendi non lo nega (*Synt.* 1.318a). Precisa solo che Dio ricava piacere dal contemplare se stesso *sic et simpliciter*, bensì se stesso come creatore (*Synt.* 1.310b–311a). Qui Gassendi è in parziale continuità con Lorenzo Valla, il quale nel *De voluptate* mostra il personaggio di Maffeo Vegio che muove una simile critica alla teoria di Aristotele della divinità contemplativa (2.28.9–20). Poiché sanno già tutto e sono beati, gli dèi non hanno bisogno di contemplare: la contemplazione comporta fatica e un avanzamento dalla conoscenza all'ignoranza, *i.e.* un nuovo contrasto con la loro natura. Il godimento divino dipende allora dall'attività, in particolare dall'inventare sempre nuovi espedienti per beneficare la specie umana (cfr. qui 2.28.12).

La seconda critica proviene dall'accusa di Velleio a Platone e Aristotele: la colpa di negare alla divinità il piacere concependola come incorporea (Cic. *DND* 1.30–33). Poiché Gassendi riconosce l'incorporeità di Dio, è a sua volta esposto alla difficoltà. Il filosofo risponde ritorcendo contro lo stesso Velleio la sua idea del *quasi corpus/sanguis*, che legittima a pensare che una divinità incorporea prova una *quasi voluptas*. L'espressione non significa che Dio prova un godimento dimidiato. Sottolinea che la divina gode di una piacevolezza più pura

rispetto a quella che si ricava dal corpo, che la ragione riesce a intuire ma non a spiegare.[202]

La terza obiezione è forse la più insidiosa. L'ozio è piacevole di per sé stesso, mentre l'attivismo è sempre un mezzo per raggiungere uno *status* di piacere. Ne dovrebbe seguire che Dio usa la provvidenza per guadagnarsi il godimento. Ma se è così, allora la divinità non ha il piacere e cerca questo bene con l'attivismo a nostro favore. E poiché un ragionamento del genere non si può applicare a un essere già beato, è più coerente e razionale dire che Dio sta in ozio. La replica di Gassendi si basa su una reinterpretazione in chiave teologica della dottrina epicurea della variazione del godimento.[203] Dio potrebbe certo limitarsi a trarre piacere da sé stesso senza far uso della provvidenza speciale, che resta un godimento accessorio (*accidentaria*) e non aumenta la sua innata felicità, al modo in cui una goccia non accresce le dimensioni del mare. D'altro canto, la sua immensa bontà verso di noi lo spinge a variare questo suo piacere in vista del nostro benessere e senza chiedere qualcosa in cambio. La nostra esistenza è superflua per il divino, mentre la sua provvidenza rimane essenziale al nostro benessere.

Esiste allora, per riassumere tutto con una formula, un piacere della provvidenza che sarebbe empio negare a Dio. Poiché è empiricamente verificabile che non vi è godimento più intenso di quello di beneficare gli altri, di cui la provvidenza è l'espressione più perfetta e intensa.

La ricostruzione del dibattito tra Lucrezio e Gassendi sulla provvidenza speciale permette di concludere che il secondo tende a interpretare ogni accadimento, anche il più funesto, come segno della presenza di Dio nel mondo. Da questo punto di vista, i suoi argomenti non sarebbero stati approvati dal poeta epicureo quanto ai contenuti, benché a volte siano vicini sul piano formale. I richiami alla superiorità umana, alla capacità di moderarci e di trarre utilità dai problemi, la bellezza dell'universo sono considerate da Lucrezio delle prove che, al massimo, dimostrano che è la *natura* ad averci dato qualche cosa di buono e che può renderci felici.

C'è però un punto in cui i due pensatori si trovano in estrema vicinanza; entrambi sono convinti che una retta concezione teologica debba attribuire a Dio il massimo piacere e consentire agli umani di accedere a loro volta alla vita piacevole. La ragione storica di questa vicinanza è che probabilmente qui Gassendi intende correggere la teologia di Lucrezio, più che respingerla. Se il poeta epicureo è nel vero quando dice che gli dèi vivono nel godimento e nella quiete,

202 *Synt*. 1.298a, 1.311b. Sull'incorporeità e la *quasi voluptas*, cfr. *supra*, 129–130.
203 Cfr. *Synt*. 1.318a–b. Il piacere della variazione è studiato *infra*, 256–257.

è nell'errore dove dice che la loro condizione dipenda da inattivismo. Si gode più nell'attività che nell'ozio. Il fondo della dottrina è dunque qui fondamentalmente lucreziano.

Gassendi non difende allora solo una teodicea. Poiché i sei argomenti in risposta a Lucrezio si basano su ragioni edonistiche, sarebbe più opportuno parlare di una «teodicea edonistica». Si dischiude così, agli occhi di un cristiano che legge in modo dialettico la dottrina di Lucrezio, un universo in cui il Dio provvidente gode nel piacere, per tutti i secoli dei secoli.

3.6 Conclusioni

Possiamo riassumere la lunga ricezione della fisica del *De rerum natura* ipotizzando che Gassendi mira a costruire un «atomismo provvidenziale»: una teoria naturalistica che parte dall'ipotesi atomistica di Epicuro/Lucrezio, depurata da tutte le sue componenti nocive. Con tale recupero dialettico, Gassendi isola aspetti positivi e altri negativi del *De rerum natura*.

Il poema cade nell'errore, quando nega il finalismo e il controllo di Dio sul mondo. Ciò che Lucrezio mette al suo posto (*i.a.* l'organizzazione autonoma degli atomi nel vuoto e il *clinamen*) non è ritenuto sensato né sufficiente per spiegare come la realtà operi. Senza un Dio che controlla i processi naturali, orientandoli verso il meglio, le particelle atomiche non si aggregherebbero nei fenomeni ordinati che vediamo ogni giorno. Anche sul versante teologico Lucrezio si rivela fallace. Gli dèi del poeta epicureo sono animali antropomorfi, vivono negli *intermundia* e godono del piacere dell'ozio, come è peraltro confermato dalla presenza evidente di molti mali per la specie umana e di numerose imperfezioni nell'universo. Gassendi demolisce questa prospettiva, ipotizzando che Dio sia un ente incorporeo infinito e senza forma, conviva con i corpi e li muova con sapienza, tragga piacere dal beneficare la nostra specie. Quanto ai mali e alle imperfezioni, egli risponde o che non esistono e che anche nelle realtà mostruose o senza scopo apparente c'è un bello da contemplare con estasi; o che hanno la funzione di far rifulgere la virtù e di istruire gli esseri umani a godere.

Il *De rerum natura* contiene però cinque elementi positivi che Gassendi recupera di buon grado. Anzitutto, c'è la constatazione che la divinità sia indissolubile/beata. Segue la dottrina della sottigliezza degli dèi, che è interpretata come l'intuizione della natura insondabile ed eccellente di Dio. In terzo luogo, è isolato il riconoscimento della mortalità del mondo che troviamo profetizzata dalle Sacre Scritture. Il quarto tratto positivo consiste nel riconoscimento dei *foedera* della natura e della sua *finita potestas*: due elementi che Gassendi in-

corpora nel suo pensiero, dopo aver però sostenuto che queste leggi e tale potenza ordinata derivano da Dio. E infine, abbiamo l'idea che la divinità sia beata perché vive nel piacere. Lungi dall'essere incongruo con la natura divina, infatti, il godimento è ritenuto essere un'espressione della sua infinita potenza.

In questo senso, non esiste alcuna cesura tra il Gassendi scienziato e il Gassendi teologo. Gli argomenti teologici offrono, anzi, un supporto alla costruzione di una fisica verosimile. La rivelazione cristiana aiuta, infatti, a cogliere quell'ordine e quella finalità in natura a cui gli atomi obbediscono, ma che Lucrezio non aveva saputo o voluto riconoscere.

Oggi la prospettiva fisica dell'atomismo provvidenziale di Gassendi potrebbe suonare ingenua. Girotto, Pievani e Vallortigara – autori del libro *Nati per credere* – argomenterebbero, ad esempio, che la sua prospettiva è condizionata dalla predisposizione del nostro cervello a individuare in natura un'intenzionalità creatrice, nonostante le numerose indicazioni empiriche contrarie.[204] Dal loro punto di vista, la concezione contro-intuitiva e anti-creazionista di Lucrezio risulterebbe più vicina al vero. Il valore culturale della fisica di Gassendi consiste, tuttavia, nel suo tentativo originale di conciliare quello che di norma si ritiene inconciliabile: il materialismo e la provvidenza, l'atomismo e il finalismo, il naturalismo e la teologia. Per mantenere il confronto contemporaneo, si può d'altro canto notare che una filosofa come Fiona Ellis – portatrice di un'originale idea di «expanded naturalism» in *God, Value, and Nature*[205] – troverebbe invece congeniale la prospettiva di questo autore moderno. Gassendi ritiene, come lei, che la natura vada studiata in modo scientifico e razionale, al tempo stesso sostenendo che, oltre il piano naturale, possa esserci qualcosa che trascende il mondo e lo governa con sapienza.

Si passa ora alla ricezione altrettanto complessa della psicologia di Lucrezio. Come nel caso della fisica, si noterà anche qui un recupero dialettico della concezione atomistica del *De rerum natura*, «battezzata» dal cristianesimo e dell'attività provvidente di Dio.

204 Girotto *et al.* 2008.
205 Ellis 2014.

4 Lucrezio e Gassendi sulla natura dell'anima

Il progetto di appropriazione della filosofia di Epicuro tramite il *De rerum natura* diventa insidioso per Gassendi quando affronta il tema della natura dell'anima, delle sue facoltà e della sua sorte dopo la morte del corpo. Si è visto, infatti, che una delle accuse più gravi che pesa sugli epicurei per lunga tradizione è proprio l'aver ritenuto l'anima un aggregato mortale, opinione che Lucrezio espone nel libro 3 del suo poema. Ne segue che, dopo morti, i buoni non godranno della felicità e i malvagi non patiranno le pene eterne secondo quanto Dio ha rivelato agli esseri umani con le Sacre Scritture.[1] Gassendi rischia, dunque, interessandosi troppo alla psicologia del libro 3 del *De rerum natura*, di farsi propugnatore di un'empia e pericolosa eresia.

Il filosofo è cosciente del rischio e afferma di credere nell'immortalità dell'anima (*Ep. Fludd.* 249a; *Disp.* 273b), quindi che gli epicurei (*Mor. Ep.* pref. 171; *Ep. lat.* 219.155a–b) errarono nel dire il contrario. Ciò non gli ha impedito, però, di procedere ad un'opera di pressoché totale studio del libro 3 del *De rerum natura*. La soluzione più immediata per rimediare a questo imbarazzo è la prospettiva degli studiosi che ricompongono l'apparente incoerenza con il supporre un materialismo mascherato di Gassendi, che a parole afferma l'immortalità dell'anima, ma nei fatti la nega.[2] A questa prospettiva osta però in particolare il libro *De animorum immortalitate*, che Gassendi dice essere la corona della trattazione e l'ultimo tocco alla fisica.[3] Il capitolo 3 del testo è dedicato a una *Obiectionum Epicuri ad animorum immortalitate refutatio* (635b–650a), ossia a una serrata opera di citazione, analisi e confutazione dei versi lucreziani che proverebbero il carattere perituro dell'anima. Difficilmente Gassendi avrebbe forse potuto scrivere un testo tanto denso solo per mascherare il suo materialismo.

In questo capitolo, proverò a sostenere che Gassendi cercava forse di conciliare l'inconciliabile, ovvero il materialismo di Lucrezio con lo spiritualismo cristiano, nel tentativo di capire come Gassendi distinguesse nella psicologia lucreziana ciò che è scientifico da ciò che non lo è.

La materia è divisa in quattro sezioni. Il cap. 4.1 studia come Gassendi ricostruisce la psicologia lucreziana, seguito dalla descrizione dei punti che, a livello dottrinario, egli o recupera *in toto*, o adatta, integra, corregge. I paragrafi

1 *Supra*, cap. 1.

2 Cfr. *supra*, 9.

3 Cfr. Osler 1994, 59; Osler 2008, 259–260; *Synt.* 2.620a: *ut Coronidem non toti modo Tractationi, quae est de Animalibus, sed ipsi etiam Physicae universae impositури.*

https://doi.org/10.1515/9783110768084-005

successivi sono dedicati alla ricezione dei punti della teoria psicologica di Lucrezio che hanno ripercussioni dirette sulla teologia. Il cap. 4.2 si sofferma sull'uso positivo del *De rerum natura* contro l'*Anima mundi*, che per Gassendi risulta pericolosa perché identifica Dio con la creazione. Nel cap. 4.3 si esamina la polemica contro le prove lucreziane della mortalità dell'anima. Gassendi non può su questo tema che dissentire con il *De rerum natura*, in quanto contraddice senza possibilità di mediazione la certezza (cristiana) della futura e beata esistenza ultra-terrena. Nel cap. 4.4 si propone, infine, il recupero positivo delle argomentazioni etiche di Lucrezio contro la paura della morte. Gassendi può «battezzare» solo i punti del libro 3 del *De rerum natura* che aiutano ad accettare il *transitus* alla futura e assai più beata esistenza presso Dio.

4.1 Il recupero (parziale) della psicologia lucreziana

La prima idea che Gassendi riscontra in Lucrezio è il dualismo anima e corpo (*Synt*. 2.249b–250a). Egli nota che il poeta considera la prima una sostanza atomica che trova nei nervi e nel sangue la propria sede naturale (*DRN* 3.323–349, 5.132–137). Gassendi ricorre all'analogia anima-vaso di Lucrezio, inoltre, per riconoscere come il poeta sia convinto che le particelle d'anima contenute nel corpo siano minori rispetto a quelle somatiche, come in un barile d'acqua accade che la massa del liquido sia nettamente inferiore rispetto a quella del contenitore.[4] A tal fine, egli ricorda la lunga critica che l'epicureo muove a Democrito, che voleva che atomi psichici e somatici fossero giustapposti in misura proporzionata, dunque che fossero presenti in uguale quantità e disposizione all'interno dell'individuo.[5] Se ciò fosse vero, infatti, i nostri sensi percepirebbero come violente le minime sollecitazioni esterne, come una piuma che si posa sulla nostra pelle, che va contro l'esperienza. Pur essendo più minuta e distribuita in modo meno uniforme rispetto a quanto vuole Democrito, l'anima è comunque dotata del potere di muovere la massa imponente del corpo (*DRN* 5.556–563 *ap*. *Synt*. 2.12a).

L'anima è quindi riconosciuta divisa in *anima* e *animus* (*DRN* 1.131, 3.35–36). Gassendi pensa che la distinzione sia la traduzione latina di una divaricazione

---

4 Cfr. *DRN* 3.205–230 in *Synt*. 2.248a; *DRN* 3.935–937 (su cui DeWitt 1954, 199–200; Görler 1997; Segal 1998, 61–62; Reinhardt 2002, 296–297; Garani 2007b, 180–195; Beer 2012, 162–174) in *Synt*. 2.670b–671a; *DRN* 6.9–24 in *Synt*. 2.727b.

5 *DRN* 3.370–395 (= 68 A 108 DK, 27 R91 LM). Si aggiunga in merito la testimonianza e la critica di Arist. *De an*. 1.405a5–16, 409a31–b24 = 68 A 10 DK, 27 D130 e D133 LM.

tra τὸ ἄλογον e τὸ λογικόν in Epicuro.[6] L'*anima* è la parte irrazionale, diffusa in tutto il corpo, che dota del potere di percepire (*DRN* 3.142–144, 3.152–154). L'*animus* coincide invece con la parte razionale, *i.e. mens* o intelletto, che è l'origine del pensiero e ha sede nel cuore. Lo si può arguire dal fatto che qui si provano passioni come gioia, paura, amore, ira, mansuetudine.[7] L'anima di Lucrezio è allora un'invisibile sostanza corporea (cfr. *DRN* 3.177–205 in *Synt*. 2.247a), che si manifesta con i segni delle attività che innesca nel corpo (*DRN* 3.161–167 in *Synt*. 2.246b–247a). In tal senso, Gassendi riconosce che l'anima lucreziana non è una forma somatica che dota di sensibilità e intelligenza quasi solo per accidente. È qui interessante ricordare l'esegesi della polemica di Lucrezio contro la dottrina dell'anima-armonia (*DRN* 3.98–135). Interpretandola come una *forma accidentaria* o una «quasi sostanza», vale a dire un incorporeo che non esiste di per sé ma solo in quanto temperata proporzione degli elementi del corpo,[8] Gassendi le oppone, oltre agli argomenti del *Phaedo* di Platone (92a4–95a5), appunto i versi lucreziani. Essi dimostrano che siano reali tanto l'*animus* (3.94–105), quanto l'*anima* (3.117–118).[9]

In margine a questa prima parte della ricostruzione, può essere utile però segnalare un silenzio di Gassendi su un'altra polemica lucreziana. Oltre a criticare l'anima-armonia, Lucrezio dichiara in *DRN* 3.43 la sua contrarietà verso la dottrina dell'anima-*sanguis*, la quale era difesa secondo Aristotele (*De an*. 1.405b1–8) da Empedocle (31 B 105 DK, 22 D240 LM) e da Crizia (88 A 23 DK). L'argomento è che le particelle psichiche sono nel sangue, tanto che sono la prima cosa a muoversi, ma non sono il sangue. Inoltre, sappiamo che almeno i vermi sono viventi dotati di anima, benché siano per natura *esanguis*.[10] Ora, Gassendi in effetti cita *DRN* 3.43 come fonte dell'anima-*sanguis* in *Synt*. 2.245a–b, ma non vi si sofferma.

---

6 Cfr. lo scolio a Epic. *Ep. Hdt*. 66, su cui torno a breve. Attingo a *Synt*. 2.238a, 2.248a–249a, 2.329b–330a, 2.399a–b, 2.425a, 2.445b, 2.472b, 2.474a–b. Sulla traduzione *animus-anima*, cfr. Boyancé 1985, 163–164; Lathière 1972; Pizzani 1979; Mehl 1999; Verde 2017a, che valorizza l'influenza di un verso degli *Epigones* di Accio (fr. 589, ed. Dangel 1995); Masi–Verde 2019, 238–239.

7 *DRN* 3.94–95, 3.138–160, 3.258–317, 3.396–407; 4.1068–1069; 5.134–136. Cfr. qui Vallette 1934, 9–10; Hadzsith 1963, 87–88; Alfieri 1966–1967; Konstan 2007, 28–32; Sanders 2008; Verde 2017b, 47–51; Morel 2018, 284–291.

8 La dottrina è attribuita (*i.a.*) a Dicearco e Asclepiade (cfr. Tert. *De anim*. 15.1–2 = fr. 25 Mirhady 2001). Sul tema, cfr. Movia 1968, 71–93; Caston 2001.

9 *Synt*. 2.247a–b, 2.423a–b, 2.626a. Sulla polemica degli epicurei verso l'anima-armonia, cfr. Vallette 1934, 4–7; Gottschalk 1971, 190–191 e 196–198; Warren 2006, 248–257; Polito 2006. Va d'altro canto notato che Epicuro non riteneva convincenti gli argomenti del *Phaedo* platonico contro questa dottrina. Cfr. infatti la testimonianza di Filopono (*In Arist. De an*. 144.10–21; om. Us.), su cui Warren 2006, 237–246.

10 Cfr. *DRN* 3.247–252, 3.679–685, 3.719 con Coletti 1981, 335–336; Mazzacane 1991, 574–578. Cfr. però l'apparente testimonianza contraria dello pseudo-Ippolito (*supra*, 18), che attribuisce

Può darsi che il silenzio dipenda dalla tacita consapevolezza che la dottrina non ha alcun valore scientifico e si può tranquillamente glissarla.

C'è un dettaglio invece oscuro nella ricostruzione della psicologia di Lucrezio, ossia la precisa composizione atomica di *anima* e *animus* (*DRN* 3.206–230). È noto come i passi *DRN* 3.231–242 e 3.258–317 attestino l'esistenza di quattro «qualità» di particelle di cui è fatta l'anima. Abbiamo le ignee che dotano il corpo del calore e fanno propendere all'ira, le ventose che dotano i corpi di mobilità e causano soprattutto la paura, le aeriformi che danno quiete al corpo e rendono il carattere mansueto, infine quelle di una quarta natura senza nome che è responsabile dei moti percettivi in senso lato. Ora, Gassendi ritiene che l'*anima* sia composta da tutte le qualità atomiche. Prima di richiamare *DRN* 3.231–242, dove Lucrezio usa il riferimento ai morenti per spiegare di quali particelle è fatta l'anima, egli precisa che il poeta osserva che chi muore emette, insieme alle particelle ignee, ventose e aeriformi, quelle senza nome.[11] Non è invece chiaro se Gassendi pensi che anche l'*animus* sia costituito da tutte le qualità, oppure solo da alcune di queste.[12] La difficoltà è dovuta al fatto che, nei rari punti in cui si pronuncia sulla questione (*Synt*. 2.248b, 2.425b), egli si limita a dire che l'intelletto di Lucrezio è fatto di atomi molto sottili (*DRN* 3.179–181, 3.205). Mantenendo la debita cautela, è lecito presumere che, dal momento che nota correttamente che *animus* e *anima* sono parti di un'unica sostanza,[13] Gassendi ritiene che siano anche fatti degli stessi atomi. *Ergo*, l'intelletto sarebbe composto per lui da tutte le quattro qualità dell'anima.

A partire da tali premesse, inoltre, Gassendi nota come Lucrezio abbracci un'interpretazione meccanicistica dell'attività psichica. Nella misura in cui *animus* e *anima* sono composti atomici intrecciati al corpo, si deduce che è il complesso psico-somatico a percepire, muoversi, desiderare, pensare (cfr. *DRN* 3.350–369 in

---

la teoria dell'anima-sangue a Epicuro. Si tratta, tuttavia, di una distorsione della psicologia epicurea (cfr. Scalas 2015).

11 *Synt*. 2.248b: *in morientibus exhalari auram (unde est Animam efflare, expirare, &c.) eamque calidam (unde frigida, & pallida mors) una cum aëre (sine quo calor esse non solet) praeter sentiendi principium (quod sit textura Atomorum tribus illis intermixta, tametsi vacans nomine)*.

12 Poiché l'intelletto prova le passioni di ira, paura e mansuetudine, dunque deve avere in sé le tre qualità di tipo elementale (cfr. *DRN* 3.288, 3.395, 3.299), il dibattito si concentra sul problema se esso abbia le particelle della qualità priva di nome. Per approfondire, cfr. Giussani 1896, vol. 1, 190–208; Masson 1907, 210–211; Vallette 1934, 27–34; Bailey 1947, vol. 2, 1025–1028; Diano 1974, 145–153; Boyancé 1985, 168–169; Shearin 2014, 190–193; Verde 2015, 62; Scalas 2019, 89–110.

13 Cfr. *DRN* 3.136–140 in *Synt*. 2.399a (*Mens cohaeret cum Anima*) e 2.427b, nonché 3.208–220 in *Synt*. 2.248a (*Ecce quod de Anima quoque, tanquam de re ab Animo non distincta ratiocinatur*). Cfr. anche *DRN* 3.421–424, su cui torno *infra*, cap. 4.3, sezione III.

Synt. 2.330a–b). È emblematico il desiderio di mangiare e bere, che scaturisce sì dall'anima, ma a partire dalla percezione di un difetto di nutrimento solido o liquido nel corpo (cfr. *DRN* 4.858–876 in *Synt.* 2.299b–300a). D'altro canto, Lucrezio sostiene anche che l'intelletto è il motore di ogni attività psichica, tanto da qualificarlo come «l'anima di tutta l'anima» e da sostenere che, se esso risiede ancora dentro di noi, noi continuiamo ancora vivere, percepire, pensare anche se gran parte dell'*anima* se ne è andata.[14] Ciò implica una gerarchia. Prima si muove l'*animus*, quindi l'*anima*, infine il corpo.

Il principio gerarchico è riconosciuto valido per il meccanismo della sensazione (*DRN* 3.243–251 *ap. Synt.* 2.330a) e per le passioni, che nascono per l'attività intellettuale sita nel cuore (*DRN* 3.138–144 in *Synt.* 2.445a–b). Esso è però descritto in modo preciso nella sezione dedicata alla libera volontà e alla locomozione, entrambe dipendenti dal moto di declinazione o *clinamen* (*DRN* 2.259–293, 4.877–906). Gassendi (*Synt.* 2.506a–512b, 837a–839b) riconosce come Lucrezio faccia dipendere la volontarietà di un'azione dall'attività dell'*animus*, che consiste nella capacità di scegliere tra due o più percorsi alternativi che conducono al piacere. Diversamente dal moto naturale o spontaneo, che ha un unico esito perché è una risposta irriflessa ai simulacri emanati dagli enti esterni, qui accade che l'intelletto si focalizzi sui simulacri di un oggetto a cui presta attenzione. Dopo aver operato la sua scelta, l'*animus* innesca quindi un *clinamen*, o la volontà ad andare laddove pensa di trovare il piacere,[15] e spinge le particelle dell'*anima* (in particolare gli atomi aeriformi) fino alle parti minute dell'organismo, che a loro volta sono indotte a muoversi lì dove il soggetto vuole andare.[16]

Le operazioni dell'*animus* descritte da Lucrezio sono interpretate da Gassendi come forme dell'immaginazione. La conferma è che la trattazione del pensiero, che ha luogo nella veglia e nel sonno per impatto dei simulacri degli

14 Cfr. *Synt.* 2.329b–330a e *DRN* 3.273–281; *Synt.* 2.609a e *DRN* 3.402–408.

15 Questa affermazione di Gassendi si basa sull'edizione di *DRN* 2.257–258 ad opera di Lambin 1583, 182–184. Questi propone di leggere *voluntas* e non *voluptas* al v. 257, e per converso *voluptas* in luogo *voluntas* al v. 258 (per queste varianti nei codici, cfr. Deufert 2019, 55). L'estratto lucreziano riporterebbe così quanto segue: *unde est haec, inquam, fatis avolsa voluntas, / Per quam progredimur, quo ducit quemque voluptas?*. Sul problema testuale, cfr. Cucchiarelli 1994, 77–80.

16 Sulla concezione lucreziana del movimento, cfr. DeWitt 1954, 210–211; Diano 1974, 181–202; Arrighetti 1979; Pigeaud 1980, 179–183; Saunder 1984 (che presente l'esegesi più vicina a quella di Gassendi); Salem 1990, 78–82; Cucchiarelli 1994, 76–84; Delruelle 2001; Mitsis 2018, 36–42; Verde 2020b, 59–63. È interessante notare che Gassendi offre un argomento supplementare. Egli aggiunge che gli atomi aeriformi che muovono le membra debbono coincidere con le particelle d'aria inspirate da fuori e che finiscono dentro le arterie (*Synt.* 2.506a–b).

oggetti esterni sull'intelletto (*DRN* 4.722–803, 4.962–1030), si trova nella sezione del *Syntagma* dedicata non alla *mens*, bensì alla facoltà immaginativa.[17] In un certo senso, dunque, Gassendi presenta un'esegesi aristotelizzante della psicologia lucreziana.[18] Solo due operazioni sono ritenute in parte diverse dalla facoltà intellettuale o immaginativa: i sensi, che per Lucrezio dicono sempre qualcosa di vero e non possono mai commettere errori, come invece succede appunto all'immaginazione o all'intelletto,[19] e la memoria. Il discorso sulla capacità mnemonica risulta tanto più interessante, se si tiene conto che una trattazione articolata sull'argomento è del tutto assente nel *De rerum natura*. Il poema contiene, infatti, solo qualche accenno al fatto che essa è un'operazione dell'*animus*, che si assopisce durante il sonno, e viene distrutta quando arriva una malattia o la morte.[20] Secondo Gassendi, Lucrezio distinguerebbe la memoria dall'immaginazione nei versi *DRN* 6.1213–1214, in cui il poeta – attingendo alle *Historiae* di Tucidide (2.49) – racconta come gli appestati che subiscono una lesione forte nella capacità di ricordare dimenticano persino loro stessi, ma continuano a immaginare (*Synt*. 2.403a).

A partire da queste premesse, sorge il problema di capire se le operazioni mentali/immaginative sono un *proprium* umano, o se si estendano ad altri viventi. A proposito delle bestie, Gassendi nota che Lucrezio riconosce *anima* e *animus* anche a loro. Memoria, intelligenza e immaginazione sono allora considerate dal poeta come proprietà comuni agli esseri sia animali che umani.[21] Ciò spiegherebbe come mai entrambe le specie condividano le emozioni di ira, paura e mansuetudine, che anzi vengono trasmesse sul piano genetico dai genitori ai figli.[22] Ne segue che sia l'*anima* che l'*animus* siano proprietà biologiche

17 *Synt*. 2.407b–409a, 2.417a, 2.420b–421b. Cfr. poi *Synt*. 2.425b, in cui si legge la tesi che Democrito, Epicuro e quanti riducono l'intelletto a materia pensano che *esse Mentem unam eandemque rem cum phantasia*. Il parere era già in Cic. *Tusc*. 1.25, che non nomina però gli epicurei esplicitamente ed è citato sempre nella sezione dedicata all'immaginazione in *Synt*. 2.406a. Al di fuori del *Syntagma*, cfr. *Mor. Ep*. 10.234*v*–236*r*.

18 Per la dottrina dell'immaginazione di Aristotele, cfr. almeno Frede 1993. Sulla teoria epicurea vera e propria, cfr. invece Hahmann 2015; Konstan 2020.

19 Cfr. *DRN* 4.380–466 (spec. 386 e 462–465), parzialmente discussi in *Mor. Ep*. 11.242*r*–243*v*, 11.244*v*, 11.245*v*–246*v*; *Animad*. 1.146–150; *Ep. lat*. 208.149b. Si pensi poi al fatto che è l'attività immaginativa o intellettiva che foggia concetti di cose inesistenti. Per approfondire quest'ultimo aspetto, cfr. *infra*, 205–207 e 292.

20 Cfr. in merito *DRN* 2.582; 3.828–829, 3.858, 3.1040, 3.1006; 4.765, 4.826; Masi 2014, 136; Masi/Verde 2019, 251–254.

21 Cfr. il richiamo ai cavalli in *DRN* 2.263–265 in *Synt*. 2.425a, con il *caveat* di Verde 2020c, 61–62, nonché *DRN* 2.363, 3.295 e 3.299 in *Synt*. 2.248b–249a.

22 *DRN* 3.288–318 in *Synt*. 2.248b–249a e 2.505a–b; *DRN* 3.741–747 in *Synt*. 2.646b; *DRN* 4.120–121 in *Synt*. 1.269b e 1.447b. Non è però chiaro se Gassendi abbia ragione, perché le pas-

che bestie ed esseri umani trasmettono alla prole mediante il seme genitale, o tramite un frammento della propria anima che, al modo di una «fiaccola» olimpica, i nuovi esemplari si passano di generazione in generazione.[23] Ciò che ci distingue dalle bestie è solo la capacità di svolgere attività mentali superiori, quali ragionamento e auto-correzione. Lo si legge nei versi di *DRN* 3.319–322, che in realtà Gassendi non cita mai,[24] ma non poteva non avere in mente.

Più controversa è l'affermazione di Gassendi che Lucrezio sostenesse che le piante sono viventi inanimati (*DRN* 1.774, 2.703), dunque sprovvisti di *anima* e *animus*.[25] Il filosofo cita *DRN* 5.1361–1378 per descrivere il potere che i vegetali hanno di generarsi e nutrirsi spontaneamente: capacità che implica la vita e, peraltro, istruì gli umani alla pratica della coltivazione.[26] Non si tratta di un'operazione innocua. L'indagine di Gassendi sulla natura delle piante si propone, infatti, di confermare la presunta tesi lucreziana e di provare che Lucrezio distingue la «vita» dall'«anima» (*Synt*. 2.144a–146a). L'una indicherebbe la capacità di nutrirsi, crescere, generare un essere simile a sé, regolata dalla natura, mentre l'altra sarebbe il principio che consente di percepire, desiderare e pensare. Se dunque l'anima implica la vita, la vita non implica sempre l'anima.[27] Ora, non è sicuro che Lucrezio pensasse che i vegetali fossero esseri viventi, dal momento che i pochi passi del *De rerum natura* che abbiamo sull'argomento sembrano indicare che le piante non diano alcun segno di attività vitale.[28] Né è pacifico che possa esistere, sempre per il poeta, un vivente privo di *anima* e men che meno di *animus*. Ciò significa che Gassendi sta qui forse distorcendo la dottrina lucreziana. Un aspetto interessante da notare è che, in ogni caso, egli cerca di mostrare come qui il *De rerum natura* non contraddica le Sacre Scritture (*Synt*. 2.145a). La *Genesis* racconta, infatti, che la nascita dei vegetali precedette l'origine degli animali, che hanno un'anima perché, diversamente dai vegetali, sono dotati di sangue e spirito.[29]

---

sioni animali potrebbero dipendere da comportamenti non razionali (cfr. Konstan 2007, 40–47 e bibliografia; *contra* Cucchiarelli 1994, 99–102; Massaro 2013, 16–22).

23 Cfr. *DRN* 2.79 (*et quasi cursores vitai lampada tradunt*) citato in *Synt*. 2.584a. Sulla trasmissione genetica in Gassendi, cfr. Fisher 2003; Fisher 2005, 297–317; Fisher 2006.

24 Per le possibili ragioni, cfr. *supra*, cap. 3.5, sezione I; *infra*, 302.

25 *Synt*. 2.144a. Cfr. in merito Guerrini 2004a, 854. Cfr. già Vall. *Dial*. 1.9.6.

26 Cfr. *Synt*. 2.169b–170a e 174b. Per approfondire, cfr. Guerrini 2004a, 854–863 e 876; Guerrini 2008, 299–302; Repici 2015, 93–94.

27 Oltre a *Synt*. 2.145a, cfr. 2.582a–583b. Mandon 1858, 31–32, e LoLordo 2007, 189–191, argomentano invece che Gassendi riconosceva una sorta di anima alle piante (ma *contra* Guerrini 2004a).

28 Cfr. al riguardo Repici 2015, 19 e 90–91; Piergiacomi 2019, 264–268.

29 *Gen*. 1.11, 1.20–30. Il racconto biblico è ricordato anche in *Synt*. 1.487a.

L'interpretazione di Gassendi della psicologia di Lucrezio riposa su una conoscenza diretta dei versi del *De rerum natura* e spesso arriva alle stesse conclusioni che traggono gli studiosi moderni mediante un'analisi storico-filosofica del poema. Questi ultimi potrebbero tuttavia trovare strano che l'analisi gassendiana trascuri di spiegare perché il poeta aggiunga dettagli dottrinari che non si trovano nell'*Epistula ad Herodotum* di Epicuro, o nella sezione dedicata all'anima (§§ 63–68). Il testo non accenna, infatti, né alla divisione tra parte razionale e parte irrazionale dell'anima,[30] né alle quattro qualità atomiche. Esso si limita a dire che l'anima è un corpo sottilissimo solo *simile* al calore e al soffio, benché ora si comporti come l'uno, ora come l'altro. Lo scolio al § 66 della lettera riporta, anzi, che la distinzione tra parte razionale e irrazionale era condotta da Epicuro in altre opere – e lo scoliasta non avrebbe fornito l'informazione, se l'*Epistula ad Herodotum* le avesse distinte.[31] Per spiegare queste discrasie, vi sono diverse ipotesi. Credo che Francesco Verde abbia fornito la soluzione più persuasiva ed economica: supporre un'evoluzione del pensiero di Epicuro. Laddove l'*Epistula ad Herodotum* documenterebbe i risultati del periodo giovanile della sua attività filosofica, il *De rerum natura* testimonierebbe le idee raggiunte in fase avanzata. In altri termini, la distinzione *animus*/*anima* e la quadripartizione dell'anima di Lucrezio sarebbero state attinte da quelle altre opere psicologiche del maestro, cui accenna lo scolio alla lettera.[32]

Come spiega invece Gassendi queste differenze? La teoria delle quattro qualità non costituisce per lui un problema. Egli si accontenta di ricordare i paralleli con la dossografia epicurea per sostenere che i versi lucreziani costituiscono un'esplicazione dell'*Epistula ad Herodotum*. Il passo implica, a suo dire, anche la presenza della qualità areiforme e di quella senza nome. L'una è contenuta nel calore e nel soffio (qui, infatti, l'aria funge forse da collante tra i due elementi), l'altra si può intravedere dove Epicuro dice che l'anima ha in larghissima parte la causa della sensazione.[33] In merito alla distinzione *animus* e *anima*, la questione è più ingarbugliata e richiede una digressione filologica. L'edizione critica del

30 Si potrebbe anche accettare la congettura di Woltjer 1887, 61, che integra ἔστι δέ τι μέρος in luogo del manoscritto ἔστι δέ τὸ μέρος al § 66 e propone che il passo dica che esista *una* parte diversa da quella che si comporta in modo simile al calore/soffio, ossia l'*animus*. *Contra* però Verde 2010, 189–190; Verde 2015, 53–55; Verde 2017b, 39–47.

31 Verde 2015, 56–57. Sui problemi posti dagli scoli, cfr. ora Dorandi 2022.

32 Verde 2015, 54–64; Masi/Verde 2019, 243–246; Verde 2020b, 90–100. Altre ipotesi sono quelle di Vallette 1934, 23–25, che sostiene che Lucrezio avrebbe attinto a un discepolo o epigono di Epicuro; Kerferd, 1971 1967, 80–84; Gottschalk 1996, 231–233.

33 Cito *Synt*. 2.248a–b, dove sono citati i testi dei frr. 314–315 Us. = Plut. *Adv. Col.* 1118D8–F2 e Aët. 4.3.11.

testo di Diogene Laerzio stabilita da Dorandi mostra che lo scolio del § 66 inizierebbe subito dopo la fine del ragionamento che vuole che l'anima percepisca solo dentro a un corpo e appena prima che inizi la riflessione su che cosa si intenda con «incorporeo», che riprende solo nel § 67. Questo è il controverso passaggio:

> [§ 66] Οὐ γὰρ οἷόν τε νοεῖν αὐτὸ αἰσθανόμενον μὴ ἐν τούτῳ τῷ συστήματικαὶ ταῖς κινήσεσι ταύταις χρώμενον, ὅταν τὰ στεγάζοντα καὶ περιέχον τα μὴ τοιαῦτα ᾖ, ἐν οἷς νῦν οὖσα ἔχει ταύτας τὰς κινήσεις. Ἀλλὰ μὴν καὶ τόδε [*SCOLIO*: Λέγει ἐν ἄλλοις [. . .] καὶ τὸ μέν τι ἄλογον αὐτῆς, ὃ τῷ λοιπῷ παρεσπάρθα ισώματι· τὸ δὲ λογικὸν ἐν τῷ θώρακι ὡς δῆλον ἔκ τε τῶν φόβων καὶ τῆς χαρᾶς [. . .]] [§ 67] γε δεῖ προσκατανοεῖν, ὅτι τὸ ἀσώματον λέγομεν κατὰ τὴν πλείστην ὁμιλίαν τοῦ ὀνόματος ἐπὶ τοῦ καθ' ἑαυτὸ νοηθέντος ἄν.
>
> Non è possibile, infatti, concepire questa cosa [*scil.* l'anima] come percipiente se non all'interno di questo composto né in grado di usufruire di questi movimenti quando ciò che la ripara e l'avvolge non sia più tale, trovandosi invece ora in ciò che possiede siffatti movimenti. In realtà [in altre opere dice che [. . .] vi è una parte irrazionale di essa che è disseminata in tutto il resto del corpo; mentre la parte razionale risiede nel torace come è evidente dalle paure e dalla gioia [. . .]] si deve tenere a mente questo ovvero che noi, in base all'uso comune più diffuso della parola, diciamo incorporeo ciò che potrebbe essere pensato di per sé.[34]

Lo scolio interrompe il ragionamento sul significato di incorporeo che, altrimenti, avrebbe recitato subito Ἀλλὰ μὴν καὶ τόδε γε δεῖ προσκατανοεῖν. A sua volta, esso inizia con le parole Λέγει ἐν ἄλλοις, ossia riporta che in «altre opere» Epicuro distingueva la parte razionale e la parte irrazionale dell'anima. Ora, Gassendi propone in *Animad.* 1.525 di intervenire sul testo di Diogene Laerzio e, in *Animad.* 1.49, pubblica questa versione:

> ἐν οἷς νῦν οὖσα ἔχει ταύτας τὰς κινήσεις. [Τόδε μὲν λέγει ἐν ἄλλοις]. Ἀλλὰ μὴν καὶ [. . .] τὸ μέν τι ἄλογον αὐτῆς, ὃ τῷ λοιπῷ παρεσπάρθαι σώματι· τὸ δὲ λογικὸν ἐν τῷ θώρακι ὡς δῆλον ἔκ τε τῶν φόβων καὶ τῆς χαρᾶς.
>
> & in quibus nunc existens *anima* huiuscemodi obit motus. SCRIBIT VERO HOC ALIIS ETIAM LOCIS. (. . .) Ac irrationalis quidem eius pars in reliquo corpore sedem habet; rationalis vero obtinet in pectore, uti vel ex ipsis metus, ac laetitiae passionibus sit manifestum (trad. latina di Gassendi).
>
> e l'anima si trova ora in ciò che possiede siffatti movimenti. [Scrive ciò tuttavia anche in altri luoghi]. Ma è anche vero [. . .] che vi è una parte irrazionale di essa che ha sede nel resto del corpo; mentre la parte razionale risiede nel torace, come è evidente dalle passioni stesse di paura e gioia. (trad. Verde 2010, 53, ma modificata in base alla diversa resa latina di Gassendi)

34 Il testo è di Dorandi 2013, 772; la traduzione di Verde 2010, 53.

Come si può vedere, Gassendi riduce lo scolio alle parole Τόδε μὲν λέγει ἐν ἄλλοις, che costruisce spostando qui il τόδε di Ἀλλὰ μὴν καὶ τόδε, e le riferisce al periodo in cui Epicuro finisce di svolgere il suo ragionamento sulla capacità dell'anima di percepire solo dentro a un corpo. In altri termini, la sua proposta è che lo scoliasta informi che, in «altre opere», Epicuro entrava ancora più nel dettaglio su questo tema. Dopo lo scolio, il testo di Diogene Laerzio riprenderebbe invece normalmente. Ciò significa che le parole che spiegano perché l'anima si distingua in una parte razionale e una parte irrazionale non sarebbero dello scoliasta, bensì costituirebbero gli *ipsissima verba* di Epicuro. Leggendo così Diogene Laerzio, Gassendi non poteva allora constatare le differenze di Lucrezio rispetto al suo maestro che vediamo oggi. L'*Epistula ad Herodotum* direbbe, infatti, esattamente quello che i versi del *De rerum natura* esprimono nel dettaglio.

Possiamo adesso affrontare come Gassendi valuti la psicologia lucreziana e fino a che punto la recuperi. Di certo il filosofo è un perfetto seguace di Lucrezio, perché recupera la distinzione *anima*-*animus*, sebbene con alcune oscillazioni.[35] Gassendi approva, inoltre, il discorso che fa dell'*anima* una *materia actuosa*, anzi il «fiore» della materia. Si tratta di un complesso di atomi dotati di auto-movimento, che fa sì che il soggetto viva, si muova, percepisca, desideri (*Synt*. 2.250a–251a), e che i genitori trasmettono ai propri figli per via sessuale.[36] Gassendi ritiene anche che l'*anima* sia conoscibile mediante i segni della sua attività nel corpo, tra cui la capacità di muoverlo pur essendo molto più minuta e rarefatta: e fa l'esempio degli elefanti, la cui enorme massa è mobilitata dalla *substantiola* psichica (*Synt*. 2.82b–83a, 252a). Ancora, Gassendi non ha nulla da ridire a Lucrezio quando concepisce l'immaginazione come una facoltà a metà tra i sensi, di cui raffina le informazioni, e la *mens* (*Synt*. 2.402b–403a, 2.409b–410a). Non ha nulla da obiettare, infine, che immaginazione ed emozioni siano estendibili alle bestie, con buona pace di Descartes che negava l'anima a queste

---

35 Sull'uso non sempre coerente della distinzione tra *anima* e *animus*, cfr. *e.g. Synt*. 2.31a, in cui la facoltà di conoscere e volere è attribuita all'*anima*. Ringrazio il secondo anonimo revisore per la segnalazione.

36 *Synt*. 2.250a–253b. Sull'*anima* come *materia actuosa*, cfr. *Synt*. 2.250b: *esse Animam substantiam quandam tenuissimam, ac veluti florem materiae, cum speciali dispositione, habitudineve, & symmetria partium intra ipsam massam crassiorem corporis degentium*. Simile *Synt*. 2.190a: *si anima quidem nihil aliud sit, quam lectissimus quidam quasi flos subtilissimae, actuosissimaeque substantiae*. Per approfondire, cfr. Bloch 1971, 213–214 e 365–368; Sarasohn 1996, 131–135; Paganini 1990, 370; Osler 1994, 64–66; LoLordo 2007, 184 e 202–207; Paganini 2020, 677–684.

ultime,[37] perché sono attività che riscontrano nei loro comportamenti (*Synt*. 2.268b, 2.398a, 2.402a, 2.407b, 2.411a–414b).

Per il resto, esistono due punti dottrinali in cui la psicologia di Gassendi si distanzia da Lucrezio. Uno è la preferenza per l'encefalocentrismo, in luogo del cardiocentrismo lucreziano. Gassendi crede che immaginazione, pensiero, volontà e memoria abbiano sede nel cervello: organo che Epicuro non nomina mai, mentre Lucrezio richiama un'unica volta per sostenere che è qui che si soffre, quando si respirano i vapori del carbone senza aver bevuto (*DRN* 3.802–803). Gassendi aggiunge che le passioni elaborate (gioia, paura, ecc.) che fanno palpitare o battere gradevolmente il cuore sono, in realtà, moti derivati dell'attività cerebrale.[38] È infine probabile che, distanziandosi da Lucrezio, il filosofo prenda posizione in un più generale dibattito dell'epoca. Il cardiocentrismo era infatti una teoria ancora viva in età moderna, tanto da essere sostenuta (*i.a.*) dalla fisiologia meccanicistica di Hobbes e da Pierre Petit, i quali tuttavia basavano le loro ipotesi su Aristotele, in particolare sul *De motu animalium* (702a32–703a12). Di contro, l'encefalocentrismo aveva trovato tra i suoi recenti sostenitori Vesalio e Descartes, sulla base di ricerche anatomiche aggiornate.[39] Non è peraltro da escludere che queste ultime vennero condotte anche da Gassendi. Egli pubblicò nel 1640 i risultati di alcune sue precedenti indagini sul setto del cuore nell'*Elegans de septo cordis pervio observatio*. Dubitò, inoltre, dei risultati degli studi di William Harvey sulla circolazione del sangue, se è lui il «notre ami commun» menzionato nell'*incipit* del *Discours sceptique sur le passage du chyle et sur le mouvement du coeur* di Sorbière che appunto espresse simili dubbi.[40] Infine, i capitoli *De partibus animalium* e *De vi motrice & motionibus animalium* del *Syntagma philosophicum* contengono molte osservazioni di anatomia, tra cui la conformazione dei nervi che trasmettono l'impulso motorio dal cervello ai muscoli.[41] È possibile che Gassendi abbia tratto da queste sue ricerche anatomiche qualche altra conferma che il cuore non è la sede della razionalità e che Lucrezio non era nel giusto.

37 Cfr. qui almeno *Disp*. 303a–305b con Thomas 1889, 219–224; Michael 1994, 184–187 e 190–191; Darmon 1998, 109–118; Torero-Ibad 2009, 30–43.

38 *Synt*. 2.335a–336b, 351b–352b, 355b, 403b–404a, 406b, 409a–410a, 453b–454a, 471b–472a, 474a–b, 475b–476a, 480b–483b, 496a, 505b–506a, 609a–b. Paganini 1990, 365–372, 380–382, 395–398; Pizzani 1996, 325–328; Taussig 2003a, 117–119; Paganini 2020, 682–683. Gassendi cita ma non analizza il brano di Lucrezio sul cervello in *Synt*. 2.60a.

39 Petit 1660; Richardson/Carman 2009, 161–260, spec. 161–167; Belgioioso 2009, 372–376 e 446–506; Paganini 2020, 684–687.

40 Sorbière 1648, 3; Tallmadge 1939; Bianchi 2003, 271–272; Guerrini 2013, 238–241.

41 *Synt*. 2.215a–236b, 505a–548b. Per gli studi sui nervi di Gassendi, cfr. Wes 2003, 83–88.

Alcuni estratti delle Sacre Scritture pongono però alcune difficoltà alla teoria encefalocentrica dalla prospettiva teologica. *Ger.* 17.10 e *Lc.* 10.27 riportano che Dio sia scrutatore dei cuori, non del cervello, e comandano agli umani di amarlo attraverso quest'organo. *Gen.* 4.10–11 e *Lv.* 17.11–14 sembrano invece sostenere che l'essenza vitale sia il sangue e quindi l'area cardiaca. Tali difficoltà sono superate da Gassendi con un'esegesi biblica. Il primo gruppo di passi riporta che la divinità scruta gli affetti che derivano dai pensieri (*Synt.* 2.446a–b). Questo non contraddice la tesi che l'intelletto sia un'attività del cervello che si ripercuote sul cuore. Il secondo gruppo di estratti usa il sangue come un'immagine visibile per riferirsi allo spirito invisibile (*Synt.* 2.245b, 2.258a): esegesi che fu già di Filone di Alessandria (*Prob.* 22.80–24.87) e di Agostino (*Adv. leg. et proph.* 2.6.21–22).

Ma è il secondo punto dottrinale che marca una distanza da Lucrezio. Esso riguarda la natura dell'*animus*: Gassendi non accetta che sia corporeo, mortale, condiviso dagli animali. Esso è una sostanza semplice, incorporea, immortale, creata da Dio dal nulla, infusa nell'individuo sin dal momento del suo concepimento, che è distinta dal corpo e che lo adopera a mo' di strumento, in modo analogo al principe che governa il regno. L'intelletto è dunque ciò che ci rende propriamente umani. La prospettiva risale al 1624–1635, essendo già accennata nelle *Exercitationes adversus Aristoteleos* (1.113a–b) e sintetizzata nelle lettere spedite a Feyens nel 1629, a Mersenne nel 1635 (= *Ep. lat.* 11.16b–19a, 81.79a–81a). Gassendi la cita anche nella sua polemica contro Descartes (*Disp.* 368b–369a), nell'orazione pronunciata il 1645 al Collège royal di Parigi (*Orat.* 72a–b) e nella terza lettera del trattato *De proportione qua gravia decidentia accelerantur* del 1646 (637a–b), per difenderla con acribia nel *Syntagma* postumo.[42] Epicuro (*Ep. Hdt.* 67) e Lucrezio (*DRN* 1.419–420) sono allora empi, quando sostengono che solo il vuoto è di per sé incorporeo, visto che anche l'*animus*, gli angeli, i demoni e Dio hanno incorporeità.[43] E lo sono anche con la loro identità dell'intelletto con l'immaginazione animale, dal momento che fanno due affermazioni contrarie alle Sacre Scritture: o che la mente umana è mortale come le bestie, o che le bestie sono immortali come le menti umane (*Synt.* 2.425b).

42 *Synt.* 1.334a, 1.387b, 1.466b, 1.470a; 2.237b–238a, 2.255a–258b, 2.280b–281b, 2.400b–401a, 2.425a–b, 2.438a, 2.440a–446b, 2.456a–457b, 2.462b, 2.606a, 2.627b; Mandon 1858, 49–72; Thomas 1889, 125–167 e 217–230; Bloch 1971, 375–376 e 409–409; Brundell 1987, 56–60 e 96–98; Joy 1987, 180; Michael/Michael 1988 e 1989, 41–47; Jones 1992, 53; Osler 1994, 66–70; Michael 1994, 188–190; Pizzani 1996, 324–325; Osler 2003, 38–39; Osler 2008, 252–254; Gventsadze 2011, 92–99; Seidl 2019, 204–206.

43 Cfr. *Ep. lat.* 223.157b; *Synt.* 1.231a, 1.246b–247a; 2.451b, 2.628b, 2.648b; Brundell 1987, 116–117.

La concezione di Gassendi è in continuità con la tradizione dei Padri della Chiesa, in particolare con Lattanzio. Questi respinge gli argomenti del *De rerum natura* che negano l'immaterialità dell'anima (*De opif. Dei* 17–19), mentre li loda dove pensa di ritrovarvi un riferimento alla sua origine sovrannaturale. Lattanzio cita i versi *DRN* 2.991–992 (in *De opif. Dei* 19; *Div. inst.* 6.10.1–8) e 2.999–1001 (in *Div. inst.* 5.6.12 e 14.12; 7.12.5), che riportano che ciascuno di noi nasce da un seme celeste e che ciò che nasce dal cielo tornerà in cielo, per provare che persino Lucrezio ammise che tutti gli esseri umani sono fratelli e sorelle che derivano/tornano da un unico Dio – argomento recuperato da Giannozzo Manetti e da Cornelio Agrippa.[44] Vedremo però che Gassendi non usa i riferimenti lucreziani da confessioni involontarie della fede nell'immortalità, bensì come un modo poetico per descrivere i processi della materia.[45] Pur nel continuare la tradizione dei Padri della Chiesa, egli se ne distingue non solo nel metodo, ma anche nel contenuto. Diversamente da Lattanzio, Gassendi sostiene che solo l'*animus* è immateriale e resta lucreziano nel considerare l'*anima* materiale.

Inoltre, Gassendi rilegge tutte le operazioni intellettuali divergendo da Lucrezio. Cominciamo dalla tesi lucreziana che *animus* e *anima* – pur avendo nomi diversi – siano in realtà un'unica entità o *res*. Gassendi cerca di contenere questo esito, ricorrendo alle Sacre Scritture. Egli ricorda *Ro*. 7.23, che riscontra una lotta tra la legge delle membra del corpo e la legge della mente che segue Dio, interpretandola come una contrapposizione tra le facoltà psichiche irrazionali legate al corpo e quelle incorporee/intellettuali dell'*animus* (*Synt*. 2.257a).[46] Più oltre (*Synt*. 2.258a), Gassendi ricorda le parole di Cristo in *Mt*. 10.28, che dicono che le armi possono uccidere il corpo, non l'anima. Si tratta, di nuovo, di un riferimento a una distinzione netta tra il sé corporeo periturо e l'intelletto separabile. D'altro canto, per non cadere nella conclusione assurda che l'essere umano sia composto di due anime,[47] Gassendi è costretto a concedere a Lucrezio che, finché il composto anima-corpo esiste, rimane un ente di per sé unico (*unum per se*). Prima che l'*animus* si distacchi, esso rappresenta l'atto dell'*anima* e delle sue potenzialità. In termini lucreziani, rimane

44 *Supra*, capp. 1.2, sezioni I e VII.
45 *Infra*, 215.
46 La traduzione latina usata da Gassendi dice: *Video aliam legem in membris meis repugnantem legi Mentis mea*.
47 *Synt*. 2.257b–258a. La difficoltà è notata da Sortais 1922, 125–126; Harré 1994, 247–251. Osler 1994, 67, e LoLordo 2007, 202, invece, non registrano come problematica la teoria delle due anime in Gassendi.

l'«anima di tutta l'anima».[48] Come, dunque, l'essere umano resta appunto un *homo* a prescindere che lo vediamo come *spiritualis* o come *animalis* (cfr. la contrapposizione simile di *1Cor.* 15.45–48), anche se la sua identità è lo spirito e non l'animalità, così l'*animus* resta unico tanto se è legato all'*anima* e al corpo, quanto se si separa, seppure la sua vera essenza si manifesti quando è separato. Alla concezione va collegata la riflessione di *Synt.* 2.443a–444b, che sottolinea che Dio ha destinato l'essere umano a costituire l'unica entità terza, né puro incorporeo, né puro corpo, così da rendere simmetrica la creazione: un ente unico che rimane incorporeo pur legato al corporeo.[49]

In secondo luogo, Gassendi rilegge l'attività del pensiero negando che sia un *focus* sui simulacri esterni, che può condurre a figurarsi degli enti irreali o assurdi (= centauri, chimere, ecc.) e a errare. Gli atti di focalizzazione e gli errori sono, in realtà, l'opera dell'immaginazione. L'attività intellettuale in senso stretto equivale per Gassendi a un ragionare senza immagini. Gli esempi forniti includono la vastità dell'universo, la mente che pensa se stessa, gli universali e gli enti astratti (= non l'oggetto colorato, ma il colore; non le cose che sono, ma l'essere). Inoltre, l'intelletto è inesauribile sia nella facoltà che nell'estensione, perché vuole conoscere tutte le cose, sicché quando parliamo di una persona «più» o «meno» intelligente ci si riferisce non alla mente, bensì alla qualità del cervello e alle specie immaginative. Ciò significa che ogni *animus* separato dal corpo è stato creato da Dio come parimente intelligente e che tutti possono filosofare. La differenziazione dei gradi dell'attività mentale dipende, dunque, dalla qualità dei corpi in cui le menti si incarnano e dura fintanto che operano a contatto con il corporeo.[50] L'*animus* che è identificato con l'immaginazione

---

48 Cfr. *Synt.* 2.258a, che cita l'espressione *uniter apti* – riferita al composto anima/corpo – di *DRN* 3.839–840 e 3.846. Sul passo, cfr. Sortais 1922, 126; LoLordo 2007, 237–239. Interessa qui ricordare un passo di Filone di Alessandria (*De opif. mund.* 21.66), che spiega il carattere divino dell'*animus* e il governo di tutta l'anima attraverso l'analogia con la pupilla, che è a sua volta un'immagine lucreziana (*DRN* 3.408–416). Forse sia Filone che Lucrezio dipendono da un identico testo di Epicuro (Jacobson 2004).

49 *Synt.* 2.444a: *tertium ex corporeo, incorporeoque constantium, sive hominum.* Su questo contributo dell'essere umano alla perfezione dell'universo, cfr. *Synt.* 2.647b, citato e discusso *infra*, cap. 4.3, sezione X.

50 *Synt.* 1.8a–9b, 1.11a–13b, 1.28a, 1.33a–b; 2.440a–443b, 2.447b–455b, 2.458a–468b; Jones 1981, 264–265; Paganini 1990, 364–365. Sul piano teologico, è particolarmente interessante *Synt.* 2.465a–466a. Gassendi sostiene qui che una ragione per pensare che ogni intelletto è stato creato uguale a tutti gli altri è evitare di pensare che Dio abbia volutamente creato qualche *animus* stupido o handicappato, oppure che abbia voluto dare una preferenza ad alcuni individui rispetto ad altri. Cfr. sul tema Spink 1974, 115–116; Brundell 1987, 56–57; LoLordo 2007, 87–88 e 235–237.

studiata da Epicuro e Lucrezio non riesce invece a sfiorare queste entità. Bisogna su tale versante respingere l'epicureismo e ritenere l'animo incorporeo. La concezione gassendiana è qui vicina alla dottrina aristotelica, seppure con una decisiva differenza: se Aristotele distingue l'intelletto possibile da un intelletto agente, ritenendo che solo quest'ultimo sia immortale e separato,[51] Gassendi ritiene che l'intelligenza in senso lato sia separabile. Ogni *animus* non è mai una forma congiunta al corpo, ma sempre una *forma informans*.[52]

Gassendi giunge ad analoghe conclusioni nel differenziare la volontà dai desideri e dalle passioni, pur restando lucreziano nel supporre che il fine di ogni tendenza sia il piacere.[53] Il moto passionale e desiderativo è reattivo, spontaneo, inflessibile, unidirezionale, al pari del moto della pietra che, se non trattenuta, cade verso il basso. Esso è chiamato *libentia* da Gassendi. Se escludiamo l'eccezione degli enti inanimati, il suo autentico motore consiste nella parte irrazionale, sensibile e immaginativa dell'*anima*, che di nuovo può errare ed essere trascinata ad accogliere qualcosa di nocivo nel cercare il piacere. Desideri ed emozioni nascono, del resto, sempre in relazione alla sensazione diretta di un oggetto corporeo, o per immaginazione. Quando si immagina qualcosa che appare buono o cattivo, infatti, sono innescati dei moti di attrazione e repulsione, accompagnati rispettivamente da moti di distensione/contrazione del cuore.[54] Il piacere irrazionale è così mescolato al falso e al dolore: l'immaginazione può anche errare nell'identificare l'oggetto piacevole. Di contro, l'*animus* fa scaturire solo la volontà, che determina il moto della *libertas* e si differenzia dalla *libentia* perché la sua azione è ponderata, riflessiva, flessibile, indifferente ai suoi oggetti, nel senso che può mutare e trattenere da sé il suo corso. E benché la libertà possa errare o entrare in conflitto con altre deliberazioni, se dipende da un intelletto congiunto a un corpo, la sua tendenza è sempre quella di cercare ciò che è bene e di evitare ciò che è male, o di passare a qualcosa di meglio se lo riconosce

---

51 *De an.* 3.430a10–25. Qui Gassendi segue l'interpretazione divenuta canonica che l'intelletto agente è un intelletto diverso da quello mortale e coincide con la mente divina. Stando però al parallelo con il capitolo 2.19 degli *Analytica posteriora*, è più probabile supporre che esso coincida con un «abito universale dei principi», o con l'insieme eterno e incorruttibile dei principi che si trovano nell'anima umana in generale. In questo senso, «separato» significherebbe piuttosto «autonomo». Cfr. Berti 2016.

52 La posizione aristotelica sull'intelletto è esposta, confutata e in parte recuperata in *Synt.* 2.242b–243a, 2.434a–440a. Ma essa era già stata criticata in *Parad.* 1.142b.

53 Attingo a *Synt.* 1.31a, 1.129b e 1.310b; 2.423b, 2.470a–474b, 2.482a–b, 488b, 2.492a–b, 2.694a–b, 2.705b, 2.710b, 2.822b–827b; Thomas 1889, 183–194; Sortais 1922, 142–145; Martin 1989, 244–248; Paganini 1990, 395–407. Il discorso su piacere e desiderio sarà approfondito *infra*, capp. 5.1, 5.2.2 e 5.3.

54 Cfr. i passi che Gassendi cita in *Synt.* 2.474b–475a; *Mor. Ep.* 11.256*r*; *Disp.* 371a.

come tale. L’*animus* non patisce così se non per accidente emozioni dannose,[55] visto che le cose buone non possono procurare effetti negativi. E come l’*animus* in quanto incorporeo conosce il vero incorporeo, così esso ha una *voluntas* incorporea che aspira solo a incorporei, come Dio, gli angeli, la conoscenza, la virtù, l’onestà. Ciò offre, incidentalmente, un’altra ragione del perché Gassendi pensi che il *clinamen* di Lucrezio è assurdo ed empio. Esso riduce la mente e la volontà divine/incorporee a un moto indeterminato della materia caotica.[56] Ne segue, per quel che riguarda il piacere, che la volontà aspira a un godimento vero e senza dolore, nonché a un’attività piacevole infinita. Dio, gli angeli, la virtù e l’onesto sono in sé senza fondo e quindi continuano ad appagare senza annoiare mai.

Circa la memoria, infine, Gassendi non concede che possa essere lesa, diversamente da quanto indicato dal passo *DRN* 6.1123–1124 con il caso degli appestati. Egli la lega all’*animus* (*Synt*. 2.403a), come Lucrezio, ma se ne distingue perché, di nuovo, ne fa qualcosa di immortale, impassibile o separabile dal corpo e, al contempo, perché la divide in due specie: in una memoria sensibile e in una intellettiva (*Synt*. 2.455b). L’una opera fintanto che non ha luogo un danno alle specie immaginative del cervello e da questo punto di vista è assimilabile all’immaginazione,[57] mentre l’altra opera anche quando ha luogo tale inconveniente. In questo secondo caso, Gassendi ha in mente soprattutto la dottrina della reminiscenza, che è definita come la comprensione di una nozione universale (= un incorporeo) che è già in noi, tramite le sollecitazioni degli oggetti esterni (*Synt*. 2.403b, 2.439a, 2.455b–2.456a, 2.466b). Il caso degli appestati è allora considerato una lesione della immaginazione, non dell’intelletto o della memoria. La materia cerebrale a cui l’*animus* dovrebbe attingere è distrutta o danneggiata dal morbo della peste e impedisce di fare quello che la mente dovrebbe fare. Tuttavia, in tale lettura resta un elemento profondamente epicureo e lucreziano. Gassendi sostiene che la reminiscenza non è affatto un contemplare qualcosa che si era visto prima di nascere, come vogliono pitagorici e platonici,[58] bensì sempre un ragionare *a posteriori*. La mente che ricava un’idea universale di qualcosa sta sintetizzando, nella memoria, un elemento comune a molte percezioni particolari di un oggetto di cui si è avuto reiterata esperienza e, quindi, sta in realtà riflettendo su sé stessa e sulla sua innata capacità di cogliere un concetto difficile su una cosa che gli era già nota. In

55 Le quali saranno in realtà provate dall’*anima*. Cfr. *infra*, 260.
56 Cfr. *supra*, 165–166; *infra*, 289–290. Per la concezione di Gassendi del movimento volontario, cfr. invece Sarasohn 1983, 371–379; Martin 1989: 244–249; Paganini 1990, 423–431; Sarasohn 1996, 52, 67–68 e 82–84; Coture 2021, 67–71.
57 Paganini 1990, 381.
58 Lo vedremo meglio *infra*, cap. 4.3, sezione IX.

questo senso, Gassendi recupera e distorce la teoria epicurea dell'anticipazione.[59] La reminiscenza sarebbe così un modo obliquo mediante cui l'intelletto incorporeo ricorda se stesso e la sua natura divina.

Possiamo così concludere questa sezione riassumendo i risultati raggiunti da Gassendi. Il quadro generale che si apre è un confronto dialettico con il *De rerum natura*. Da un lato, Gassendi riprende da Lucrezio alcuni presupposti sull'anima e cerca, laddove possibile, di mostrare che sono ragionevoli e compatibili con la rivelazione delle Sacre Scritture. Queste riprese positive includono la divisione di *animus* e *anima*, la descrizione in chiave atomica dei processi psichici corporei (*i.e.* sensazione, movimento, immaginazione, desiderio, passione), la differenza tra animazione e vita, che fa sì che le piante non vengano considerate animate. Dall'altro lato, Gassendi stravolge la concezione lucreziana dell'*animus*. Sul piano scientifico e anatomico, egli recupera il sistema encefalocentrico e spiega come i moti che Lucrezio riteneva fossero causati direttamente dal cuore siano, in realtà, concomitanti all'attività del cervello. Sul piano teologico e fisico, infine, Gassendi tramuta l'*animus* lucreziano in una sostanza spirituale e incorporea, che pensa/vuole/ricorda da sé e accede a un piano di realtà divino, autentico e perfetto, ossia al Dio da cui è stato creato dal nulla. Si vede così come Gassendi veda in Lucrezio al tempo stesso un alleato da cui farsi affiancare e un avversario da correggere in punti decisivi.

4.2 La polemica con Lucrezio contro l'*Anima mundi*

Il duplice volto del *De rerum natura* ritorna anche nell'applicazione della psicologia lucreziana alle tematiche più direttamente teologiche. Questo paragrafo esaminerà il recupero di Lucrezio da parte di Gassendi in una polemica con una dottrina per lui molto pericolosa: l'*Anima mundi*.

Tale teoria viene spesso citata nel *Syntagma* e riconosciuta a molti autori. Alcuni vedono nell'*Anima mundi* una mente incorporea che tiene coeso e ordinato l'universo, altri un fuoco razionale immanente alle cose.[60] Tutti condividono, comunque, due assunti. Da un lato, la materia si organizza in modo razionale e regolare solo grazie alla presenza di un'anima. Dall'altro lato, quest'anima che razionalizza e ordina l'universo coincide con Dio.

59 Cfr. *Synt.* 2.439a, 2.456a; Brundell 1987, 98; *supra*, 125–128.

60 Cfr. *e.g. Synt.* 1.155a–162a, 1.520a–524b; 2.1b–4a, 2.145b, 2.238b–239b, 2.241a–b, 2.250a–251b, 2.261a–b, 2.438a–439a, 2.614a–617a, 2.621a–622a, 2.633a–638b, 2.849a–850b, 859a–b. La prima versione è attribuita (*i.a.*) ai platonici, la seconda agli stoici.

Potrebbe sembrare strano vedere come il *Syntagma* torni con insistenza su una teoria che è ritenuta essere una ridicola storiella, o una favola per vecchierelle (*Synt.* 2.241a, 439a). Gli studiosi di Gassendi hanno dato diverse spiegazioni. Esse includono l'idea che l'*Anima mundi* va attaccata per colpire la tradizione del «naturalismo magico» rinascimentale, che veicolava una pseudo-scienza della natura basata sul concetto di qualità occulte, o per reagire a una concezione panteistica della materia, che rende Dio identico alla creazione.[61] Insisterò sulla seconda delle due ipotesi, aggiungendo che il panteismo dell'*Anima mundi* andava confutato perché, secondo Gassendi, era stato trasformato da pensatori che professavano di essere cristiani, come Robert Fludd, in un pericoloso veicolo di empietà. La dottrina negherebbe, infatti, l'immortalità dell'intelletto e la resurrezione dei corpi, in quanto suppone che ogni individuo sia il frammento di un'anima cosmica e ha tra i suoi scopi quello di renderli immortali.[62] Identificando Dio e creazione, inoltre, l'*Anima mundi* erra nel vedere il primo immanente al cosmo, dunque nel negare la necessità della provvidenza (1.158b–159a, 160b–161a). Per riprendere l'analogia di 1.158b, si arriva a far coincidere il timoniere con la nave che sta guidando e quindi a pensare che la nave si muova da sé, *i.e.* a concludere con l'inutilità del suo reggitore o navigatore provvidente. La teoria dell'*Anima mundi* corre due rischi altrettanto assurdi (1.523a–524a): rende la divinità mortale come le sue parti, o al contrario rende le parti immortali come Dio, in altri termini trasforma le creature in dèi. L'*Anima mundi* legittima, infine, in Fludd, un'esegesi troppo letterale delle Sacre Scritture, che si trasforma in un veicolo di empietà peggiore persino dell'ateismo. Si pensi, al riguardo, al passo «la lettera uccide, lo spirito vivifica» (*2 Cor.* 3.6). Nella prospettiva di Fludd, questo diventa un pretesto per sostenere che le Sacre Scritture riferiscono che l'invocazione dello spirito dia vita ai suoi destinatari, quindi li renda immortali.[63] Occuparsi della bazzecola dell'*Anima mundi* è, in

61 Cfr. peraltro *Synt.* 1.244a–246b, che fa una rassegna di alchimisti e filosofi rinascimentali che stabilirono l'*Anima mundi* come la premessa ontologica delle loro ricerche. Per alcuni approfondimenti, cfr. Thomas 1889, 104–118; Masson 1909, 53–60; Gregory 1961, 53–62; Cafiero 1965, 7–13; Makin 1985, 270–272; Brundell 1987, 111–112 e 126–136; Joy 1987, 90–92; Darmon 1994a, 533–538; Darmon 1994b, 103–106; Mehl 2000; Fisher 2005, 249–250 e 354–356; LoLordo 2005b, 89–93; Taussig 2008, 226–233. Sulla teoria dell'*Anima mundi*, cfr. Gregory 2006 e i saggi raccolti in Helmig 2020; Wilberding 2021.

62 Cfr. *Synt.* 2.241a, 2.614b–616a e l'associazione con la palingenesi lucreziana *infra*, 218.

63 Cfr. *Ep. Fludd* 240b–241a; *Synt.* 2.615a. È interessante notare, incidentalmente, come questo tipo di esegesi delle Sacre Scritture venga considerato poco storico (*quasi non saltem aliquid historicum in ipsa sit*). Gassendi dà altri esempi di interpretazione biblica orientata in senso animistico in *Ep. Fludd* 255a–256a e 259a–b. Sull'interpretazione fluddiana e magica del cristianesimo, cfr. Cafiero 1965, 6–7; De Carolis 2013, 66–67.

altri termini, una cosa serissima. In gioco vi è la salvezza della religione cristiana e la difesa delle Sacre Scritture da interpretazioni empie, ma mascherate da sante.

Ora, entro tale questione, Lucrezio costituisce un alleato per Gassendi. Il poeta lotta, infatti, contro due credenze simili all'*Anima mundi*. Una è la teologia astrale, che vuole che gli astri siano esseri viventi che influenzano in modo occulto le vite e i pensieri degli esseri umani. L'altra è la credenza nel culto della *Magna Mater*, ossia della dea Cibele che si vociferava fosse la madre degli dèi, delle belve, delle piante e dell'umanità (*DRN* 2.588–660). La prospettiva è foriera di molte superstizioni, ma la principale è che esista una dea che pervade tutto e che, come ogni genitore, ha potere/diritto sia di dare vita, nutrimento e forza ai figli, sia di punirli e ucciderli. I poeti greci (cfr. *veteres Graium docti* al v. 600) ritenevano, dopo tutto, stando alla parafrasi di Lucrezio, che Cibele fosse proprio una divinità di tal genere, che sorregge le città e rende fertili sia i campi che gli umani che la onorano, mentre amputa e distrugge tutto ciò che la disprezza (vv. 601–645).

Probabilmente questa polemica dipende solo in parte da Epicuro. Se possiamo essere sicuri che quest'ultimo combatteva la teologia astrale,[64] non è altrettanto certo che risalga a lui anche la critica ai poeti di Cibele. Il riferimento al culto romano della *Magna Mater* fa piuttosto pensare che ci troviamo di fronte a un'attualizzazione di Lucrezio, più precisamente forse a una polemica contro l'esegesi stoica del mito della *Magna Mater*, tesa a dimostrare l'intuizione da parte dei cantori greci di una divinità immanente al cosmo.[65] Sulla scia del suo convincimento di una sostanziale continuità tra i due autori, invece, Gassendi ritiene che i versi lucreziani critichino un'opinione che già Epicuro riteneva assurda. In *Synt.* 2.a–b, del resto, egli registra che la venerazione della *Magna Mater* era adombrata in Esiodo (*Theog.* 116–117) e Platone (*Ti.* 40b8–c3), i quali presentano la terra come la prima divinità generata e la nutrice di noi esseri viventi.

In ogni caso, almeno Lucrezio riconosceva che questo mito conserva qualche verità. *DRN* 2.645 riporta che il culto della *Magna Mater* non è del tutto avulso dalla vera ragione, ma solo molto (*longe*) distante. Il fondo veritativo è l'immagine di una terra «madre». Lucrezio non ha problemi a scrivere che tutti i corpi generati hanno una *mater* (1.168). Non solo, il poeta qualifica la terra come una «madre» e include nella lista dei «figli» quasi tutte le cose elencate

---

64 *Ep. Hdt.* 74 e 77; *Ep. Pyth.* 113, con i riferimenti ulteriori e le analisi di Festugière 1990, 132–152 e 247–259; Verde 2010, 214 e 222; Verde 2022, 108, 138, 149, 218–219.

65 Boyancé 1972; Gigandet 1997a, 211–213; Clay 2011, 156–157; Jope 1985, 250–254 e 259–260; Luciani 2016, 57–62. L'esegesi stoica è preservata dalle *Antiquitates* di Varrone (fr. 267, ed. Cardauns 1976 = August. *De civ. D.* 7.23) e Cornuto (*Theol.* 5–6, 28).

dai poeti della *Magna Mater*: le piante, gli animali, l'umanità. Gli esseri umani delle origini derivarono, infatti, da uteri che sorsero dal terreno umidificato dalla pioggia e riscaldati dal sole, invece di discendere da una fune d'oro sospesa nel cielo.[66] La spiegazione forse risale a Epicuro stesso, stando alle fonti parallele di Dione di Prusa (*Or.* 12.28–34 = fr. 368 Us.) e di Censorino (*DN* 4.9 = fr. 333 Us.), oltre che rafforzata dalla consapevolezza che la genesi spontanea dai viventi dal terreno era ben più antica.[67] La terra delle origini è chiamata da Lucrezio anche «madre» dei corpi celesti, quindi degli astri, dei mari e del mondo con i suoi confini (5.449–494, 5.937–944). Il poeta non ha nemmeno remore a riconoscere che gli enti periscono nel grembo terreno (1.135, 1.251; 2.375, 2.713–715, 2.999–1001; 4.734; 6.536–539), inclusa la pioggia (*DRN* 1.250–251), che – forse traducendo l'originale greco della tragedia *Chrysippus* di Euripide – viene paragonata a un seme eiaculato da un padre cielo.[68] E infine, Lucrezio registra che dal terreno emergono acquee, vapori, terremoti, eruzioni vulcaniche che, piuttosto che dare vita o nutrimento, procurano morte, dolore, pestilenza.[69] Il verso 5.259 costituisce una buona sintesi del puro neutro che è la terra, insieme generatrice e distruttrice, culla e sepolcro di ogni cosa (*omniparens eadem rerum commune sepulcrum*).

I versi del mito della *Magna Mater* non sono così una digressione. Essi intendono sottolineare che persino in questo falso racconto si nasconde la comune ed evidente anticipazione o πρόληψις di «terra», sulla cui esistenza Lucrezio accenna quando parla di una sua *notitia* in 5.124 e scrive che la terra ha ricevuto universalmente il nome di «madre». Essa sarebbe dunque derivata da tutti gli esseri umani attraverso la ripetuta esperienza percettiva di qualcosa e la sedimentazione del

66 *DRN* 1.174–179, 1.228–229, 1.252–256; 2.991–998, 2.1150–1156, 2.1157–1159; 5.233–234, 5.783–825, 5.925–926, 5.1402; 6.769–771. Sul tema, cfr. Waszink 1964; Barra 1981, 96–97; Nugent 1994, 182–186; Paolucci 1997; Pizzani 1997, 119; Schrijvers 1999b, 1–16; Campbell 2003a, 75–85; Tutrone 2016, 787–789. Il volto luminoso e creativo della *Magna Mater* si sovrappone al potere generativo della *Venus* dell'inno a Venere, che dona alla terra questa capacità (1.1–9). Sulle possibili ragioni, cfr. Summers 1995, 52–53; Clayton 1999.

67 Cfr. *i.a.* Parmenide e Archelao in Diog. Laert. 2.17, 9.22; Democrito *ap.* Censor. *DN* 4.9 (= 68 A 139 DK, 27 D128); Pl. *Phaed.* 96a10–b3. Per il problema attribuzionistico, rimando a Amato 1999, 22–25; De Graux 2000, 152–153.

68 *DRN* 1.192–193; 2.991–1001; 5.797–798; fr. 839 Kannicht 2004 (= Diog. Laert. 7.60). Tra coloro che notano la dipendenza di Lucrezio da Euripide troviamo – oltre a Manetti e Robortello (*supra*, cap. 1.2, sezioni I e V) – anche Perelli 1966–1967, 122–123; Ackerman 1979, 211–212; Gale 1994b, 183–184; Fowler 1996, 817–819; Campbell 2003a, 65–68; Repici 2015, 91–92.

69 Cfr. *DRN* 2.593; 5.1236–1240; 6.535–607; 6.639–702, 6.771–772, 6.788–904, 6.1100–1101, su cui Galzerano 2019, 202–243. Sull'ambiguità di Cibele, cfr. Segal 1998, 233–237. Nugent 1994, 194–196, si spinge oltre nel sostenere che Lucrezio insiste soprattutto qui e altrove sul potere distruttivo del genere femminile.

suo concetto nella memoria, in questo caso dei processi di generazione e corruzione che si danno per suo tramite in natura.[70] I poeti sono allora legittimati a parlare di una *Magna Mater*, se tengono fermo il principio che stanno parlando in modo poetico e, dunque, scientificamente improprio.[71] I problemi sorgono solo quando, usando il titolo di «madre», si arriva a contaminare la πρόληψις e il proprio animo con vuote superstizioni (2.658–660), diffondendo peraltro il panico negli altri (cfr. il terrore creato dal culto di Cibele in 2.618–623).

Ora, però, questo è esattamente lo sbaglio che i poeti greci antichi fanno quando raccontano il mito della *Magna Mater*. Anche se il *De rerum natura* non descrive mai un processo inferenziale così articolato, si può presumere con debita prudenza che la falsa credenza dell'esistenza della dea Cibele immanente a tutto si basi su errori progressivi. I poeti (o gli stoici che li interpretano) notano bene che la terra ha grandi capacità generative, ma da qui inferiscono in modo arbitrario che: (1) se è una madre, è un vivente, ossia un corpo adatto ad accogliere un'anima; (2) se ha un'anima dalle enormi capacità generative e distruttive, è un ente onnipotente; (3) se è onnipotente, allora è un dio indissolubile e beato che si occupa di noi. Ci troviamo davanti, dunque, almeno dalla prospettiva epicurea, a tre errori – uno psicologico, uno fisico e uno teologico.[72] Vediamoli da vicino.

Ci possiamo soffermare in breve sull'errore psicologico, perché basta ricordare il principio che l'anima deve abitare una sede adatta. Essa può stare solo in un corpo che permette il darsi di moti percettivi, vale a dire parti molli come le vene, il sangue, i nervi, le viscere (2.902–906). Poiché né la terra né gli astri che vengono ritenuti essere dèi hanno caratteristiche di tal sorta, ne segue che questi enti non possono essere la sede di un'anima (5.132–142).[73] Nulla impedisce, certo, di usare metafore tratte dal vivente per spiegare gli eventi terrestri.

---

70 Sulla traduzione di πρόληψις con *notitia*, cfr. Bailey 1947, vol. 3, 1341; Gigandet 1998, 76–77; Bollack 1978, 153–157; Campbell 2003a, 60; Gale 2009, 121. Sulla dottrina, cfr. invece *supra*, cap. 3.1.

71 Cfr. *DRN* 2.655–659; Müller 1959, 45–52; Perelli 1969, 205–208; Schrijvers 1970, 50–60; Ackerman 1979, 16–35 e 91–94; Jope 1985, 260–261; Alfano Caranci 1988, 101–114; Gale 1994b, 30–31 e 129–155; Clay 1998, 162–163; Craca 2000, 125–126; Gigandet 2004, 238, che parla di «une confirmation oblique» della dottrina fisica; Garani 2007b, 89–93; Luciani 2016, 62–64; Garani 2018, 140–144. Sull'idea che il racconto del mito della *Magna Mater* possa essere una digressione, infine, cfr. *i.a.* Licastro 1994.

72 Gigandet 2004, 239, suppone lo stesso numero di errori, ma pensa che (2) sia la condizione e non la conseguenza di (1). Il prospetto generale non cambia.

73 Secondo Bignone 1973, vol. 2, 83–86 e 133–137, l'argomentazione sarebbe però rivolta contro il *De philosophia* di Aristotele e non contro il mito della *Magna Mater*. Cfr. però Barra 1954, 160–163; Galzerano 2019, 128–130.

Questi includono la permanenza della terra al centro del mondo e il terremoto innescato dalla caduta di un tuono sulla sua superficie (5.545–563). Il primo può esser paragonato alle forze di conservazione dei nostri corpi, il secondo all'unità dell'anima con il soma che consente al complesso psico-somatico di muoversi e reagire alle sollecitazioni esterne. Tuttavia, si tratta solo di una buona analogia per scoprire, a partire dal fenomeno visibile delle forze che conservano e muovono i corpi, la potenza invisibile che tiene unita la terra al cielo tramite l'aria e che la ferma al centro dell'universo.[74] Niente di tutto questo è sufficiente a mostrare che il terreno è dotato di anima.

L'errore fisico ci è dettagliatamente descritto nel seguito del libro 2 del *De rerum natura* al mito della *Magna Mater*. I poeti sbagliano nel pensare che vi sia per forza bisogno di postulare un'anima nella terra per spiegare la nascita e la dissoluzione di piante, bestie, esseri umani, o in generale i fenomeni generatori e distruttori come fonti d'acqua, vapori, eruzioni. È in fondo sufficiente riconoscere, con la filosofia della natura, che la terra contenga in sé una quantità assai numerosa e variegata di atomi, capaci di combinarsi in modi diversissimi (2.589–597, 2.653–654;6.769–772). La combinazione di queste particelle comporterebbe la nascita di molti enti o fenomeni naturali, mentre la separazione di questi aggregati porterebbe alla loro dissoluzione, da intendere come il ritorno di buona parte di questi atomi al grembo terrigno. Secondo tale discorso fisico, la generazione delle cose che Lucrezio descriverebbe con l'immagine dell'amplesso tra un padre cielo e una madre terra sarebbe un modo poetico per alludere ai processi atomici generativi.[75] Si prenda il caso della nascita spontanea dei vermi dalla terra umida (2.871–873, 2.897–901, 2.928–930). Qui accade che gli atomi della pioggia si mescolino alla terra, dando luogo all'aggregato della terra umida che, a sua volta, porterebbe alla generazione di questi e altri insetti. Un analogo discorso può valere, incidentalmente, anche per il fenomeno del magnetismo. Non c'è bisogno di immaginare che il ferro o altre pietre si muovano verso il magnete in virtù di un'anima, perché è possibile spiegare il loro movimento attraverso un'interazione atomica tra gli atomi emanati dai loro corpi. Gli enti dotati di anima nascerebbero così in virtù di particelle inanimate o non viventi, che è un principio in larga parte contro-intuitivo che, tuttavia, Lucrezio si sforza di giustificare (2.865–1006).

Potrebbe darsi, in ogni caso, che l'errore fisico dei poeti nasconda un altro aspetto della πρόληψις di terra. Nel passo 3.714–721, ossia in un momento di

74 Sul tema, cfr. almeno Schrijvers 1999b, 183–213.
75 Cfr. infatti *DRN* 2.931–936, dove l'aggregazione degli atomi e la nascita del composto sono paragonati a un coito seguito da un parto.

una delle prove contro l'immortalità dell'anima, Lucrezio accenna forse (il testo non è chiaro in merito) al fatto che i vermi nascono dai cadaveri combinandosi grazie alle particelle psichiche che – come diceva già Democrito (cfr. i testi raccolti in 68 A 117 DK, 27 D140 LM) – l'*anima* lascia dietro di sé, dopo aver abbandonato il corpo. Se è lecito pensare che il parallelo implichi che anche nel passo 2.871–873 vi sia la tacita accettazione che la terra umida ha particelle d'anima,[76] non possiamo escludere che il poeta epicureo potesse ritenere che, entro questo limite ben definito, si può parlare di una terra animata. Per il resto, le considerazioni già esposte continuano a valere. Se anche la terra ha qualche particella d'anima, non per questo ne segue che essa è dotata di anima, esattamente come dalla constatazione che un cadavere ha delle particelle psichiche non ne discende che esso è un ente animato.

L'errore teologico consiste, infine, nell'ingannarsi che la presunta anima di Cibele abbia onnipotenza, o il potere di generare subito solo cose perfette e di distruggere ogni cosa. Infatti, la terra generò a fatica piante, animali ed umani dotati di perfezione, dal momento che, prima, dovette procedere per tentativi e realizzare alcuni viventi imperfetti, che morirono presto perché non potevano nutrirsi e riprodursi.[77] Essa non creò nemmeno esseri come chimere o centauri,[78] né crea o distrugge gli dèi, che essendo indissolubili non hanno origine, se è vero che ogni cosa che nasce deve perire (5.242–243). A dire il vero, i poeti commettono un errore ancor più basilare. Non si accorgono che, identificando Cibele e terra, negano la vita, l'indissolubilità e la beatitudine che, sempre per πρόληψις, riconoscono al divino sotto le menzogna poetiche. Se si riconosce che la terra non ha un'anima, le si nega la vita e con essa la sensazione, anzi si arriva a comprendere che nella sua *notitia* (= πρόληψις) è compresa la proprietà di essere di per sé priva di senso vitale.[79] Ma senza i sensi, essa non può avere esperienza del piacere che rende beati. Constatando inoltre che la terra dei primordi del cosmo aveva grandi capacità sia di generare che di nutrire/conservare i suoi figli o aggregati, mentre oggi a malapena produce piccoli animali e

---

76 Così *i.a.* Giussani 1896, vol. 2, 89–90; Heinze 1897, 83–87; Taylor 2007, 83 (che nota però delle differenze tra Democrito e Lucrezio). *Contra* Read 1940, che fa la deduzione inversa. Se *DRN* 2.871–873 non accenna agli atomi d'anima, vuol dire che anche *DRN* 3.714–721 non riconosce in realtà la loro presenza nel terreno.

77 Cfr. *DRN* 5.837–877, su cui cfr. Sedley 2011b, 161–166. Utili anche Bailey 1947, vol. 3, 1460–1464; Pizzani 1997, 117–119; Campbell 2003a, 98–138; Gale 2009, 171–174.

78 Cfr. *DRN* 2.701–709; 5.878–881; 5.907–924; Gigandet 1998, 135–151; Schrijvers 1983; Schrijvers 1999b, 24–39; Campbell 2007, 42–54. Sul principio che vi è qualcosa che non può essere generato dalla terra, cfr. *DRN* 5.69–70.

79 Cfr. *DRN* 2.652 (*terra quidem vero caretomni tempore sensu*); 5.125 (*quod sit vitali motu sensuque remotum*), 5.144 (*haud igitur constant divino praedita sensu*).

genera frutti rigogliosi solo attraverso la fatica della coltivazione, si deduce che essa è invecchiata e che dunque ha patito e patisce processi di dissoluzione che, in futuro, la porteranno alla distruzione. È per tali ragioni che Lucrezio non manca di ribadire, poco prima o poco dopo aver ricordato che la terra è insensibile/mortale, che essa non può essere una divinità, giacché gli dèi vivono beati e indissolubili lontani da noi.[80]

Quel che Lucrezio compie è, in sostanza, un'opera di desacralizzazione della *Magna Mater*,[81] per togliere agli stoici uno dei loro argomenti a favore del panteismo e opporre un'interpretazione alternativa del mito. Tenendo ciò a mente, possiamo tornare a Gassendi e osservare come egli si appropri del precedente di Lucrezio contro l'*Anima mundi*.

Va notato, anzitutto, che egli trova convincenti gli argomenti di *DRN* 5.126–142 contro l'idea che terra e astri sono animati, che già era stata respinta – senza un richiamo ai versi lucreziani – da Filone di Alessandria (*De aet. mund.* 12.63–69). Gassendi li rivolge esplicitamente contro la dottrina dell'*Anima mundi*, sostenendo che il corpo del mondo non è adatto ad ospitare l'anima della divinità perché la renderebbe sia priva di sensi, sia mortale (*Synt.* 1.159a–b, 1.160a–b; 2.2b–3a; *Animad.* 2.774–775; *PES* 27a). Lo fa invece in modo tacito laddove critica il carattere animato degli astri (*Synt.* 1.521a–524b), per la precisione dove si sostiene che questi enti non manifestano le caratteristiche proprie di un essere fornito di anima (522a–b). La cautela è però d'obbligo, perché Gassendi cita qui Lucrezio per fornire un argomento supplementare: smentire la tesi che i corpi celesti sono viventi che si nutrono dei vapori provenienti dalla terra, citando *DRN* 1.231 che mostra che essi traggono nutrimento dall'etere e, tuttavia, non per questo sono dotati di vita.[82] In ogni caso, all'appropriazione positiva dei versi lucreziani contro la *Magna Mater* contribuisce anche il fatto che Gassendi non esclude che il mondo possa essere annichilito da Dio,[83] il che dalla prospettiva della teoria dell'*Anima mundi* significa supporre che Dio può distruggere se stesso. Si tratta di una tesi empia, perché la

80 Cfr. *DRN* 2.646–651, 2.1090–1174 (ma in particolare i vv. 1150–1152 e 1157–1162); 5.144–155, 5.206–217, 5.826–836; Green 1942; Müller 1959, 95–106; Perelli 1969, 129–138; Gale 1994b, 90–93; Pizzani 1997, 107–116; Segal 1998, 121–127; Craca 2000, 111–126; Gigandet 2000; Luciani 2016, 52. Sembra esservi una contraddizione tra *DRN* 2.1150–1152, che qualifica la terra come vecchia, e 5.330–331, che riporta che il mondo è ai suoi esordi. Mi pare che la tensione sia risolta da Sasso 1979, 271–281.

81 Riprendo la formula felice di Gigandet 1997b, 20–27; Gigandet 1998, 352–367. Utili Clay 1983, 47–48, 166–167, 198–199, 228–229; Andreoni Fontecedro 1998, 169–175.

82 Gassendi conosce anche i versi dal contenuto simile di *DRN* 5.524–525, ma li cita in *Animad.* 2.845 e *Synt.* 1.635b al di fuori di una polemica con la teologia astrale.

83 Cfr. *DRN* 1.1027–1044, 2.1105–1117 e 2.1144–1145 in *Synt.* 1.172a–b; *supra*, 149–150.

divinità non approva chi si toglie la vita.[84] Un altro aspetto interessante da notare è che l'estratto *DRN* 5.126–142 è citato in *Synt*. 1.159b prima di un richiamo a Lattanzio (*Div. inst*. 2.5.33–37, 5.39–40). Lucrezio è considerato qui un alleato del Padre della Chiesa, almeno per una parte del suo argomento: quello che vuole che Dio non possa coincidere con il mondo e risultare allora mortale come le parti che lo compongono.

Viene recuperata *in toto*, inoltre, la teoria fisica di *DRN* 2.991–1006, secondo cui non c'è bisogno di attribuire un'anima alla materia per spiegare la nascita, la composizione e la dissoluzione degli enti. Gassendi ricorda, in *Synt*. 1.476a–480a, la razionalizzazione del mito della *Magna Mater* con la terra che contiene i semi in grado di aggregarsi in modi diversissimi (477a–b). Egli coglie bene, inoltre, come la pittoresca descrizione di Lucrezio della nascita delle cose da un padre cielo e una madre terra (vv. 991–1000) non sia una concessione al panteismo o all'immortalità dell'anima. Il brano è una resa poetica della genesi di aggregati viventi dal terreno bagnato dalla pioggia (479a). A partire da tale teoria fisica, inoltre, Gassendi recupera senza opposizioni le spiegazioni lucreziane delle fonti sotterranee, delle eruzioni vulcaniche, dei terremoti, del magnetismo, ogni volta senza invocare la presenza di un'anima in questi enti o fenomeni.[85] L'adozione di queste spiegazioni meccaniche implica, naturalmente, anche l'accettazione del principio atomistico che l'animato tragga origine dall'inanimato, che per Gassendi non risulta affatto assurdo e, anzi, ha potere esplicativo maggiore delle teorie rivali (*Synt*. 2.343a–350a).

Finché insomma Lucrezio si muove nell'alveo della psicologia e della fisica, il suo discorso risulta essere condivisibile per Gassendi. Pare allora che abbia ragione Kany-Turpin a scrivere che «le chapitre sur l'origine du monde et des vivants est fidèle pour l'essentiel à la démonstration de Lucrèce».[86] Le cose però cambiano nel momento in cui Lucrezio si pronuncia sul piano antropologico e teologico. Qui, la razionalizzazione della *Magna Mater* diventa altrettanto pericolosa ed empia dell'*Anima mundi*, sebbene in modo diverso, e va perciò corretta.

Abbiamo visto come il poeta sostenesse, da un lato, che la terra generò dal suo grembo tutti gli esseri viventi a noi noti e li rese perfetti solo dopo tanti infruttuosi tentativi di esseri imperfetti. Dall'altro lato, si è constatato che Lucrezio pensava che gli dèi vanno collocati negli *intermundia* e non possono pervadere la materia. Gassendi ritiene che ci sia un unico punto in cui egli (o meglio, Epicuro

84 Sulla negazione del suicidio, cfr. *infra*, 244–245.
85 *Synt*. 2.3b, 2.42a–61a, 2.124b–127b, 2.169b–171a, 2.289a–b.
86 Kany-Turpin 1999, 339.

da cui dipende) non va corretto: l'impossibilità che nascano chimere, centauri e altri esseri mitologici.[87] Per il resto, tali concezioni sono ingiustificabili sul versante teologico e sono pertanto corrette nella sezione fisica del *Syntagma* (1.488b–492b).

La *fabula* epicurea della zoogonia (488b, 490a) è smentita dal libro della *Genesis*. Seguendo un'esegesi che risale a Frachetta (*Spos*. 5.126–128) e Lipsio,[88] Gassendi sostiene che il testo (1.26–31, 2.5) riporta che Dio non procedette per tentativi durante la creazione, perché creò tutto insieme e rivolse cura speciale verso gli esseri umani, infondendo l'*animus* incorporeo in una terra che aveva impastato da sé.[89] La *fabula* epicurea è ripugnante, però, anche alla ragione, in quanto essa si accorge che argomenti del genere limitano il potere immenso e perfetto della divinità. Dio resta il creatore degli atomi che danno luogo a tutti i viventi che nascono dalla terra, senza incorrere in imperfezioni. Nemmeno gli esseri che si generano da sé senza propagarsi sessualmente sono imperfetti. Lo prova il paragone con vermi e insetti, che sono perfetti e tuttavia non si riproducono per atto sessuale, nonché uno sguardo attento alle parti degli animali, in cui si riscontra una perfezione e un disegno che richiede un artefice.[90] Secondo Gassendi, forse lo stesso Lucrezio non riusciva, peraltro, ad esorcizzare la «tensione verso una sorta di vitalizzazione della natura», quando ricorre ad espressioni come *daedala tellus* (*DRN* 1.7, 1.228, 5.234) che quasi esprimono l'intenzionalità creatrice.[91] Quanto alla genesi dal terreno dell'umanità dalla terra (491b–492b), Gassendi risponde con una lunga citazione da Lattanzio. Egli già obiettava a Lucrezio (*DRN* 5.808) che gli esemplari della nostra specie nati dal terreno non potevano sopravvivere senza genitori che si prendevano cura di loro (cfr. però *DRN* 2.222–234, dove l'epicureo riconosce questa debolezza) e che, se davvero ricevettero nutrimento e protezione dalla terra, si ammette la provvidenza che si voleva respingere.[92] Gassendi aggiunge di suo solo la smentita di alcune apparenti conferme raccolte dai suoi contemporanei, quali la nascita di mani, visi o corpi umani dal terreno (491a–b).

---

87 *Synt*. 1.492b–493a; 2.194a–196b; Nardi 1647, 406–414.

88 Cfr. Lipsius 2001, vol. 4.2, 973–977.

89 *Synt*. 1.487a, 1.488b, 1.489b, 1.493a; Thomas 1889, 94–100. Bloch 1971, 345–347, nota che Gassendi separa antropogonia e zoogonia. Sulla nozione di *fabula*, cfr. *supra*, cap. 3.3.

90 Su quest'ultimo punto, cfr. già la polemica svolta contro Descartes in *Disp*. 331b–332a; De Graux 2000, 162–163.

91 Pizzani 1997, 122–126 (cit. 126). Simili i pareri di Bastide 1967,157, che suppone una «récupération sentimentale de l'animisme»; Perelli 1966–1967, 127–130; Alfano Caranci 1988, 73–78 e 89–93; Paolucci 1997, 102–103. Cfr. poi *Synt*. 1.489a–b, 1.493a–494b.

92 Cfr. *Div. inst*. 2.11.1–17; Thomas 1889, 92–94; Messeri 1985, 97–101; Makin 1985, vol. 2, 263–269 e 273–285; De Graux 2000, 149–154; Goodrum 2002, 209–214.

Questi rilievi sono altrettanto favolosi. Al massimo, essi registrano entità simili per conformazione all'umano, ma niente affatto identiche all'umano.

L'uso del *De rerum natura* contro la teoria dell'*Anima mundi* sottolinea, in conclusione, che il poema giova alla critica di teorie scientificamente ingenue e però molto pericolose sul piano della fede. D'altro canto, il testo di Lucrezio va anche depurato da quanto ha di falso, vale a dire dal rigetto del creazionismo divino e dalla negazione di qualunque forma di vitalismo nella materia. Ciò è invece riconosciuto, pur con tutti i suoi limiti, proprio dall'*Anima mundi*. Se infatti si tiene a freno il suo eccesso panteistico, essa si mantiene pia perché riconosce che il Dio cristiano è *conditor* e *curator* del cosmo. La divinità è ciò che dota di facoltà generativa gli atomi e che funge da causa motrice del loro moto.[93] Lucrezio contiene, in sintesi, l'eresia dell'*Anima mundi* dicendo che Dio non è l'anima *del* mondo. Ma nello stesso tempo, teorici come Fludd correggono il poeta epicureo opponendogli il pensiero pio che Dio è ciò che anima *il* mondo.

Esiste dunque una linea di confine tra epicureismo e *Anima mundi*, tra gli estremi dell'anti-provvidenzialismo e del panteismo, in cui Gassendi sceglie di porre la propria fisica e teologia. Se l'ipotesi di ricostruzione è plausibile, si ha un'ulteriore conferma del procedere dialettico di questo filosofo.

Dovremo però adesso passare al tema dell'immortalità dell'anima. Esso è l'unico campo in cui la consueta metodologia dialettica finora riscontrata non si può applicare e dove Gassendi deve per forza abbandonare gli epicurei al loro destino empio. Per riprendere un'immagine dalla *Divina Commedia*, qui si è obbligati, per accedere al paradiso, ad abbandonare Lucrezio, in maniera simile ad Alighieri costretto a lasciare Virgilio per trovare la sua nuova guida in Beatrice (*Purg*. 30.40–54).

4.3 L'anima è immortale: la *refutatio* di Lucrezio

Si è detto all'inizio del capitolo che i vv. 425–860 del libro 3 del *De rerum natura* contengono una batteria di prove a favore della tesi della mortalità dell'anima, propedeutica alla dimostrazione del principio etico che «nulla è per noi la morte» (861–1094). Gassendi dedica al tema il *De animorum immortalitate*, che corrisponde alla sezione 620a–658b che chiude la fisica del *Syntagma* e fu

93 *Synt*. 2.241b, 2.297a, 2.323b–324a, 2.334a–b. Thomas 1889, 112; Gregory 1961, 183; Spink 1974, 110–111; Paganini 1978, 93; Brundell 1987, 127–128; Åkerman 1991, 73–79; Darmon 1994a, 535–536; Darmon 1994b, 108; Guerrini 2004a, 863–865; Fisher 2005, 257–259; LoLordo 2007, 185–189.

scritto in una fase avanzata della sua ricerca intellettuale. Esso fu realizzato per cercare una maggiore sistematizzazione teorica e anche per liberare l'atomismo dalle sue componenti più empie.

I paragrafi precedenti di questo capitolo si sono concentrati sul Gassendi scienziato, che studia la natura dell'anima per capire che cosa essa sia e in che modo produca sia i processi percettivi, sia quelli cognitivi. Qui invece l'indagine acquista un taglio più metafisico, senza con ciò abbandonare del tutto la scienza. Come già durante la polemica con l'anti-provvidenzialismo di Lucrezio, infatti, Gassendi ricorre all'analisi razionale per capire dove il poeta epicureo ha errato anche a livello scientifico. Scienza e teologia si intersecano nel *De animorum immortalitate*.

Trattandosi di un testo complesso, vale la pena sintetizzarne i metodi e i fini, così da contestualizzare meglio la polemica con Lucrezio. Il libro si apre con una dossografia dei filosofi che hanno preso parte al dibattito sulla sorte dell'anima (620a–627a). Gassendi nota che quanti sostengono la sua immortalità sono la quasi totalità degli esseri umani. Minoritari sono coloro che la ritengono mortale; Epicuro e Lucrezio sono annoverati in questo secondo gruppo. Il loro materialismo nega la sopravvivenza dell'anima, al massimo ammette la palingenesi della materia e, dunque, una specie di resurrezione dei corpi. Gassendi la attribuisce a Lucrezio, forse rifacendosi tacitamente ai precedenti di Giustino Martire e Agostino. A suo dire, la palingenesi vuole che muoia solo l'aggregato temporaneo degli atomi psichici nell'individuo, non le particelle psichiche in sé, che anzi in futuro potranno riaggregarsi nell'identico sostrato atomico di cui noi siamo fatti.[94] Il poeta sarebbe così accostabile a Ovidio, il quale sanciva che nulla muore ma tutto si trasforma (*Met*. 15.165: *omnia mutantur, nihil interit*), e al cinico Demonatte (*ap*. Lucian. *Demon*. 32), che per Gassendi presuppone una dottrina del genere, quando sostiene che l'anima è immortale come tutte le cose (Ἀθάνατος, ἀλλ' ὡς πάντα).

Gassendi non può però accettare che la palingenesi sostenga una forma autentica di immortalità. Lo dichiara nella polemica con Fludd, ritenendo che la concezione dell'*Anima mundi*, che vuole che ognuno di noi sia immortale, in quanto frammento dell'anima cosmica alla quale si riunirà dopo la separazione dal corpo, non è diversa dalla palingenesi lucreziana. Entrambe le prospettive evitano che la sostanza di un «io» precipiti nel nulla, mentre non impediscono

94 Cfr. *DRN* 2.1002–1006 in *Synt*. 2.626a, e *supra*, cap. 1.1, sezioni I–II. Il brano lucreziano è citato con questo intento anche in *Synt*. 1.479a. Cfr. poi *DRN* 3.847–851 in *Animad*. 1.554. Sulla palingenesi, cfr. almeno Pascal 1904; Amerio 1949, 30–31 e 36; Salem 1990, 125–130; Schiesaro 1996; Aronoff 1997, 190–200; Warren 2001b; Drozdek 2010b, 51; Suits 2011, 118–120.

a questo «io» di sparire.[95] Un’affermazione dell’immortalità dell’anima prevede invece la continuità della vita degli individui, non già tale sopravvivenza di secondo grado.

Il probabilismo scientifico di Gassendi avrebbe normalmente portato il filosofo a concludere che, dal momento che ci sono posizioni opposte su una questione così oscura, non è possibile arrivare a una soluzione. Tale era stato l’esito di Montaigne. Nella sua *Apologie de Raymond Sebond*, il filosofo cita Lucrezio per gettare molti dubbi sulla presunta evidenza dell’immortalità dell’anima, senza per questo arrivare ad abbracciare la posizione lucreziana.[96] Gassendi evita però l’esito scettico di Montaigne per obbedire all’ortodossia stabilita dal Concilio di Trento con la bolla papale del 1564[97] e all’autorità delle Sacre Scritture (627a). Queste rivelano che la morte sarà solo uno stato temporaneo del corpo, che anzi resusciterà in avvenire (cfr. su questo punto già *Synt*. 1.302a). Gassendi lo spiega nel *De statu rationalis animae post mortem, ubi & de resurrectione* che chiude il libro *De animorum immortalitate* (650b–658b).[98] La morte è un’esperienza che non riguarda la parte razionale dell’anima. Quando si sarà separata dal corpo, essa andrà o in paradiso, o all’inferno (627a).

Ma Gassendi non si accontenta dell’espressione di fede. Il seguito della sua indagine (627a–633b) cercherà di appurare se sia possibile arrivare a ragioni a favore dell’immortalità dell’anima che siano plausibili e probabili. Ciò era stato tentanto anche dal suo contemporaneo Digby, che Gassendi aveva forse letto.[99] Non solo, Gassendi cerca di capire se sia in realtà possibile approdare a un’opera di sintesi, vale a dire a condensare gli otto argomenti favorevoli di Platone e gli oltre trenta del *Petit discours chrétien de l’immortalité de l’âme* del suo amico La Mothe Le Vayer[100] a poche prove efficaci. La sua risposta sarà positiva,

95 *Ep. Fludd*. 245a–b. La menzione dell’autentico costume cristiano è in 245a (*et Christiano sensu non aestimare immortali*). Il testo di Gassendi fa in realtà il nome di Epicuro, ma è chiaro che qui abbia in mente la palingenesi lucreziana.

96 Cfr. *Ess*. 2.12.998–1024; Screech 1998, 463–471.

97 Le sessioni conciliari decretarono l’esistenza di inferno e paradiso, *i.e.* l’immortalità dell’anima. Sull’obbedienza di Gassendi al Concilio di Trento, cfr. *Synt*. 1.29b–30b; 2.237b, 2.246b e 2.258b; *supra*, 139; Rochot 1955, 94–96; Osler 1994, 84–85.

98 Cfr. in merito Osler 2008, 256–259.

99 L’inventario della libreria di Gassendi registra il possesso della traduzione latina dei trattati di questo autore sull’immortalità dell’anima (Fleury/Bailhache 1957, 46 e 63, n. 81).

100 Come chiarisce in 627b–628a, gli argomenti platonici possono essere ridotti a due: la reminiscenza (*infra*, cap. 4.3, sezione IX) e l’attività auto-motrice perenne dell’anima, che è esposta nel *Phaedrus* (245c5–247c2). La Mothe Le Vayer presenta 33 prove, omettendo alcuni argomenti che «me semblent de moindre importances» (= La Mothe Le Vayer 1970, vol. 3.1, 393–482, cit. 451).

come si evince da questo passo che chiarisce il ruolo che Lucrezio ha in questo confronto:

> Afferendae autem Rationes reduci posse videntur ad quatuor, quarum una Physica sit, Morales vero caeterae, ac ita quidem pertractandae, ut liceat ipsis aliquid pro modulo interiicere, occurrenteisque [*sic*] adversus ipsas difficultates amoliri, ac sternere viam solvendis oppositis rationibus, quae sunt a Lucretio praesertim congestae.
>
> Sembra però che le sopraddette ragioni [a favore dell'immortalità] si possano ridurre a quattro, di cui una è fisica, le altre invece sono morali, e così dunque che [sia possibile] indagarle per ricondurle a una qualche misura, e dissolvere le difficoltà che si rivolgono contro questa [*scil.* la sopravvivenza dell'anima], e spianare la via alla soluzione delle opposte ragioni, che sono accumulate soprattutto da Lucrezio. (628a; trad. mia)

L'estratto sottolinea due aspetti decisivi. Da un lato, Gassendi riconosce in Lucrezio il principale nemico da abbattere per mostrare che è «probabile» per la ragione naturale arrivare alla conclusione che l'anima sia immortale. Le «opposte ragioni» che minacciano di far arroccare il cristiano sulla sola verità delle Sacre Scritture e di indurlo ad abbandonare la velleità di dimostrare l'immortalità psichica consistono, infatti, nelle numerose prove che il poeta epicureo raccoglie in *DRN* 3.425–860 e che risalgono a Epicuro (626a–b). D'altro canto, Gassendi sottolinea che non è possibile attaccare Lucrezio subito, come farà nel capitolo *Obiectionum Epicuri ad animorum immortalitate refutatio* (635b–650a). La battaglia potrà essere ingaggiata solo dopo aver mostrato che ci sono, appunto, quattro ragioni preliminari di credere che l'anima sia immortale. Se rettamente intese, queste potranno ridurre a nulla tutta l'apparente ragionevolezza delle argomentazioni di Epicuro e Lucrezio.

Le prove sono così sintetizzate da Gassendi. La *ratio physica* di 628a–629b parte dalla premessa che l'*animus* o la parte razionale sia una forma incorporea e creata da Dio, che ha facoltà cognitive distinte dal corpo, dai sensi, dall'immaginazione.[101] Ora, un ente del genere è ragionevolmente immortale, perché non ha una materia che possa essere divisa, né è legata rigidamente agli organi corporei dalla cui distruzione potrebbe subire dei contraccolpi nocivi, né ancora può essere dissolta dall'Autore divino che l'ha creato.[102] Diversamente dai demoni della tradizione classica che hanno lunga vita ma sono eventualmente mortali, come quelli di Empedocle (31 B 21 e 23 DK = D58b e D60 LM), dunque, le anime vivono perennemente in virtù della loro immaterialità e incorporeità.

101 *Supra*, 202–205.
102 Cfr. *supra*, 153, in cui si accenna anche alla «ipotesi annichilitoria»: Dio potrebbe ridurre qualcosa al nulla, ma non lo vuole, quindi mantiene la creazione eterna.

Seguono le tre prove morali, a cominciare dal *consensus omnium* (629b–630b). Già sfruttato nella sezione fisica per dimostrare che Dio esiste ed è provvidente,[103] esso viene recuperato qui da Gassendi per provare che, se è vero che una nozione ammessa da tutti per natura è necessariamente vera e che il concetto di un'anima immortale è posseduta da tutti (cfr. già 620a–627a), allora il comune consenso dell'immortalità psichica va giudicato una *ratio* probabile a suo favore. Contro l'ovvia obiezione che esistono persone o popoli che credono nella mortalità delle anime, così come tempi in cui si credeva qualcosa che si è scoperto essere assurdo (*e.g.*, la navigazione degli antipodi), la replica è duplice. Le eccezioni vengono considerate casi di un uso malato ed errato della ragione. E come l'esistenza di pochi individui che nascono con un piede solo non prova che l'essere umano non sia per natura bipede, così la presenza di qualcuno che ritiene che l'anima muoia non pregiudica che per natura gli esseri umani non condividano l'idea della sua immortalità. Le credenze erronee e per lungo tempo condivise vengono respinte, invece, notando che esse sono opinioni del volgo derivate a un certo punto della storia, che sono presto abbandonate e non promuovono la felicità di tutti. Esse non sono come le nozioni naturali acquisite dal *consensus omnium*, che nascono con l'umanità, permangono nel tempo e conducono alla beatitudine. Credere che l'anima sia immortale, del resto, non è indifferente come sapere o no se gli antipodi siano navigabili: è un chiaro indizio della felicità perfetta ed eterna che si godrà dopo morti.

La seconda prova morale è l'appetito innato dell'immortalità, come si osserva nell'universale tendenza a cercare la fama, a erigere monumenti o a generare una prole, a prezzo a volte di sacrifici estremi (630b–632a; cfr. anche *Synt.* 2.702b). Se accettiamo che la natura e Dio che la ordina non fanno nulla invano (*nihil frustra faciat*), allora questo desiderio dell'*animus* di sopravvivere oltre i limiti biologici deve esser stato instillato in noi per farci raggiungere un bene reale, ossia la vita immortale. Gassendi diverge così da Epicuro e Lucrezio. L'uno liquida, infatti, questa tendenza come un vano struggimento per un'impossibile immortalità (πόθος τῆς ἀθανασίας). L'altro non deduce, dalla sua confessata volontà di trovare gloria immortale con i suoi versi, che il suo sé sopravvivrà dopo la morte.[104] D'altro canto, in precedenza, Gassendi aveva inserito il desiderio di erigere monumenti o di conquistare la gloria tra i desideri vani, o né naturali né

103 *Supra*, 129.

104 Cfr. Epic. *Ep. Men.* 124; *DRN* 1.922–930; Segal 1989; Segal 1998, 202–209; ma con le riserve di Edwards 1993. Gassendi non ricorda mai questi versi. Il bisogno innato di raggiungere l'immortalità con la discendenza e la fama è in Platone (*Symp.* 206c1–209e4), che forse è il bersaglio del πόθος τῆς ἀθανασίας di Epicuro (cfr. Piergiacomi 2017a).

necessari, mentre considerava quello di avere una prole tra i naturali e necessari.[105] Per evitare la contraddizione, si può presumere che egli consideri i tentativi di lasciare ricordi dietro di sé come una manifestazione vana di un desiderio che, se viene rivolto a un oggetto adeguato (= il premio del paradiso), mostra la sua assoluta naturalità. Se ciò è plausibile, si comprende che la ricerca della fama e di monumenti è solo un pallido surrogato terreno del bene celeste, che Gassendi invita a non preferire alla fede nell'immortalità.

Abbiamo infine la prova del governo di Dio (632a–633b). Gassendi parte dalle premesse che la divinità rivolge una provvidenza speciale verso gli esseri umani e nutre un apprezzamento più particolare verso i virtuosi. Ora, se le anime fossero mortali, tutta questa divina organizzazione del cosmo sarebbe insensata. La sorte finale (= la dissoluzione) degli esseri umani virtuosi sarebbe infatti la medesima delle bestie e dei malvagi, che peraltro in questa vita spesso se la passano meglio a livello materiale. L'immortalità dell'anima è invece compatibile con questa prospettiva, perché fa sì che l'umanità raggiunga una sorte migliore e che, dopo la morte, la virtù venga premiata, il vizio condannato. A meno di non ardire a negare che la divina creazione è difettosa o non ha senso, occorre ritenere probabile che ogni anima umana è immortale.[106]

Tutte queste prove si implicano tutto sommato a vicenda e si condensano in un solo pensiero. L'anima è immortale, se esiste una sede in cui l'*animus* incorporeo sarà premiato, su volontà di un Dio creatore e reggitore del cosmo, per la virtù manifestata in terra e che si può intuire sia per il tramite delle nozioni comuni, sia per l'innato appetito di ciascuno per l'immortalità.

Gli studiosi sono rimasti perplessi di fronte all'uso nel *Syntagma* di queste prove. La ragione è che Gassendi le aveva criticate nella polemica contro gli universali nella *Exercitationes adversus Aristoteleos*, contro l'innatismo delle idee di Herbert nel *De veritate* e contro il *cogito* di Descartes.[107] Sono state così tentate alcune soluzioni alla discrasia.

Denis e Tamagnini[108] sostengono che prove così deboli sono indizio di un cristianesimo di facciata. Gassendi non crederebbe nell'immortalità dell'anima e

---

105 *Synt.* 2.493a–b. Sulla divisione dei desideri, cfr. *infra*, cap. 5.2.2.

106 La prova di Gassendi presuppone quanto ricostruito *supra*, cap. 3, e *infra*, cap. 5.2–3.

107 *Ep. lat.* 128.106b–107a; *Parad.* 2.188b–189a, 2.196a–b, 2.207a; *Ep. ver.* 414a–b, 416a–418b; *Disp.* 273a–b, 276a–277a, 290b–291a, 295a–301a, 307a–309a, 326a–327b, 383b–388a, 390a–393b, 395b–408a. Cfr. Berr 1960, 64–70; Gregory 1961, 67–77, 87–105; Paganini 1978, 75–77; Jones 1981, 126–127 e 157–158; Martin 1989, 98–99; Popkin 1995, 211–214; Donís 2004, 225–229; Donís 2007; LoLordo 2007, 229–233; Donís 2008, 275–278; Hatch 2008, 484–494; Wilson 2008, 121–123; De Carolis 2013, 67–71.

108 Cfr. i riferimenti citati *supra*, 4; Tamagnini 1996, 104–105.

si premunisce da possibili persecuzioni fingendo argomenti di cui conosce la debolezza. A tal fine, si potrebbe anche sostenere che il richiamo al sopra citato *Petit discours chrétien de l'immortalité de l'âme* di La Mothe Le Vayer potrebbe essere un'allusione cifrata alla pratica della dissimulazione. Come il suo amico scrisse forse tale trattato per arrivare alla sospensione scettica del giudizio, ossia per mostrare che la ragione può solo scovare ragioni sia positive che negative sull'immortalità dell'anima che restano tuttavia non risolutive,[109] così Gassendi userebbe prove deboli per mostrare che le facoltà razionali sono troppo fiacche per arrivare a una dimostrazione serrata di una tema così difficile.

Gregory[110] vede un adeguamento all'apologetica tradizionale e una conferma della sua tesi dell'assenza di un pensiero sistematico nell'opera di Gassendi. Non ha senso ricomporre il contrasto tra il *Syntagma* e i testi precedenti, perché il filosofo non ne sentì il bisogno, né ambì a un sistema mai rivedibile. Pintard, Bloch e Donís[111] suppongono un'evoluzione del pensiero di Gassendi. Forse ci troviamo anzi persino davanti a una palinodia dei dubbi espressi in passato.

Seidl sostiene che Gassendi distinguesse riflessione e astrazione. Solo la seconda può ambire all'immaterialità e al pensiero puro che i suoi avversari attribuiscono indifferentemente a ogni atto riflessivo. La conferma sarebbe l'osservazione empirica. Vediamo che ogni astrazione prescinde dal sensibile, mentre le riflessioni procedono per il tramite del corpo. Seidl è in ogni caso dell'idea che la distinzione non sia molto chiara e che Gassendi non riesca mai a giustificare del tutto che vi sia il pensiero puro.[112]

Altri interpreti (Sortais, Martin, Darmon, LoLordo)[113] sostengono, infine, che Gassendi affermi qualcosa di più sottile. Herbert con il *consensus omnium* e Descartes con il *cogito* presumevano di attingere alla verità assoluta. Il secondo aveva in più supposto che l'intelletto sia sempre una sostanza pensante in atto e indipendente dal corpo, oltre che immune da qualunque influenza o riferimento sensibile. Gassendi invece non nutre tale certezza epistemica e ritiene che, fintanto che è congiunto al corpo, l'*animus* ragiona in termini corporei e non esercita un pensiero puro, che invece coltiverà con l'avvenuto distacco dalla sua casa terrena.

---

109 Seguo Pintard 1983, 517–520, il quale attinge ai *Cinq autres dialogues faits a l'imitation des anciens* (= La Mothe Le Vayer 1606, 8, 73–75, 100, 155, 167–173, 323), scritti sotto pseudonimo di Orazio Tubero e che criticano l'immortalità dell'anima.

110 Gregory 1961, 194–225.

111 Pintard 1937, 118–119; Bloch 1971, 411–428;Pintard 1983, 519; Donís 2008, 277.

112 Seidl 2019, 193–215, spec. 203–208. Anche Michael/Michael 1988 arrivano all'ipotesi simile che l'intelletto sarebbe, per Gassendi, una sostanza riflessiva e non pensante come in Descartes. Ciò spiegherebbe la distanza tra i due.

113 Sortais 1922, 114; Martin 1994; Darmon 1998, 190–207; LoLordo 2005, 14–20; LoLordo 2007, 231–232 e 247–249.

Mi pare che l'ultimo gruppo di interpreti fornisca l'ipotesi più plausibile, sicché rimando ai loro studi per approfondimenti. Mi limito ad aggiungere che il loro discorso si sposa bene con il fatto che le quattro prove dell'immortalità dell'anima sono probabili. La certezza su tale tema non è mai di natura epistemica, ma si dà solo per fede, sicché è sia empio che presuntuoso pensare di raggiungerla razionalmente. Un atteggiamento pio e umile è, di contro, tentare di aspirare con la ragione a dimostrarla come probabile, che ha anche il vantaggio di rendere innocue le ragioni contrarie di Lucrezio, *mutatis mutandis* animato dalla stessa sicumera di Cherbury e Descartes, quando riduce ogni attività intellettuale alla corporeità.

Pur nella sua originalità, il *De animorum immortalitate* ha un chiaro precedente nella patristica latina. Paragonabile ai suoi intenti e alla sua struttura è, infatti, il libro 7 delle *Divinae institutiones* di Lattanzio, che manifesta un ordine della materia analogo al testo di Gassendi. Lattanzio prima stabilisce le premesse necessarie per dimostrare l'immortalità delle anime (capp. 1–8), quindi fornisce le prove (capp. 9–11), quindi attacca i versi di Lucrezio che dimostrano il contrario (cap. 12), infine si abbandona a una fantasia sui tempi che precederanno la resurrezione e il giudizio delle anime davanti a Dio (capp. 13–27). Alcune argomentazioni che Lattanzio usa per provare che l'anima è immortale assomigliano, peraltro, ad alcune ragioni di Gassendi. Tali sono la natura incorporea dell'anima (8.4–5, 9.6–7, 12), il desiderio dell'immortalità (11.6–8, 12.6–7), o la provvidenza speciale che la divinità riserva all'essere umano che agisce con virtù (9.11, 11.1, 12.15–18). Manca il *consensus omnium*, che invece era usato dal suo maestro Arnobio (*Adv. nat.* 1.33), sebbene una sua ombra si possa forse rintracciare dove Lattanzio argomenta che, dal momento che chiunque riconosce l'esistenza di Dio ammette la sua eternità, si dovrà riconoscere eterna l'anima, in quanto ha caratteristiche divine (8.5–10). In misura minore, le argomentazioni di Gassendi sono inoltre assimilabili a quelle che Ficino faceva già uso, nel capitolo 6 del libro 10 della *Theologia platonica*. Anche in questo testo, infatti, si dimostra contro Lucrezio che l'anima è simile a Dio ed è unita da questi al corpo, senza perdere la facoltà di pensare qualcosa indipendentemente dall'immaginazione corporea.

Le somiglianze con Lattanzio e Ficino non sono tuttavia da esagerare. Gassendi non puntava in fondo all'assoluta originalità, ma a sintetizzare in pochi argomenti tutti i tentativi di predecessori e contemporanei di difendere l'immortalità dell'anima. Non mancano, inoltre, differenze sia di contenuto sia di stile. Gassendi non nutre in particolare la stessa certezza epistemica di Lattanzio[114] e Ficino, pur condividendo l'incrollabilità della fede.

---

114 In particolare, non viene condivisa la credenza del Padre della Chiesa che l'anima diventi immortale per intercessione divina (*Div. inst.* 4.25.7–10; 6.5.15–17; 7.6.1–2), che è una tesi ri-

Tenendo queste premesse in mente, possiamo adesso spostarci alla *refutatio* vera e propria di Lucrezio. Si avrà modo di notare come essa basi le sue obiezioni proprio su questi presupposti fisici e morali.

È evidente che l'estratto di *DRN* 3.425–860 esponga una serrata batterie di prove contro l'immortalità dell'anima. Il preambolo al ragionamento (3.417–425) dice chiaramente, infatti, che Lucrezio sta accumulando dei *reperta* avversi a tale credenza. Quante prove sono però presenti nel testo, e quando avviene il passaggio dall'una all'altra? Il problema non trova una soluzione concorde dalla modernità a oggi.[115]

Frachetta è l'unico autore moderno che fa un conteggio preciso delle prove: ne individua 28 (*Spos.* 3.65–75). Giovanni Battista Pio, Lambin, van Giffen, Nardi, Patin nel *Theophrastus redivivus* non sembrano interessati a individuare in modo chiaro la quantità degli argomenti. Il primo anzi non ne conta nessuno e si concentra solo sul commento ai versi.[116] Gli altri isolano con attenzione solo alcune prove e interrompono il conteggio a un certo punto. Lambin si ferma al v. 624 e ne individua 11,[117] van Giffen arriva al v. 633 e ne conta 13,[118] Nardi si interrompe al v. 656 e ne isola 12,[119] Patin termina la parafrasi dei versi al v. 591 e coglie 9 prove (*TR* 4.3.644–649). Abbiamo infine l'opera di Michelangelo Fardella. Sebbene si fermi con il conteggio al v. 768 e isoli 13 prove, seguite anche qui da una confutazione, l'autore si distingue da tutta la tradizione per identificare un 14° argomento (o meglio *sophisma*) in *DRN* 5.351–372, dove si dedurrebbe che l'anima non è immortale, perché non appartiene a nessuno dei tre generi di ente immortali: l'atomo intangibile, il vuoto intattile, l'universo immune da colpi esterni. Ma va detto che ciò accade perché, al v. 371, Fardella legge *expergi quo possit vis animae*, in luogo di *expergi quo possint moenia mundi*.[120] Lachmann, Munro, Ernout e Robin non fanno un conteggio.[121] Giussani conta una 7° prova fino al v. 508, quindi si ferma, ma indica sempre quando avviene

presa dal suo maestro Arnobio (*Adv. nat.* 2.7, 2.19, 2.21, 2.26–27, 2.35–36, 2.62). Si è visto, infatti, che Gassendi ritenga che l'*animus* sia di per sé incorporeo e immortale. Né pensa come Lattanzio che la salvezza passi per l'umiliazione del corpo (*infra*, 268–270).

115 Boyancé 1985, 172–180 pensa invece che Lucrezio non segue una logica coerente.

116 Pio 1511, 85*v*–96*v*; Tagliente 1983; Pizzani 1983, 294–299. In generale su Pio, cfr. Raimondi 1972, 101–140.

117 Lambinus 1583, 332–375. Il commentatore è preciso con i numeri fino al v. 346, dove contrassegna l'*argumentum octavuum*. Dopo si mostra più generico, scrivendo quando si passa a una nuova prova (*aliud argumentum*: 348, 351, 361).

118 van Giffen 1566, 86–99.

119 Nardi 1647, 219–258.

120 Fardella 1698, 237–297, spec. 295.

121 Munro 1864, 250–263; Lachmann 1871; Ernout-Robin 1926, 70–123.

una transizione a un nuovo argomento o gruppo di argomenti.[122] In altri autori, invece, il computo si fa preciso, ma resta oscillante. Le prove sarebbero 18 per Heinze, 20 per Amerio, 23 per Brown, 27 per Leonard e Smith, 29 per Bailey e Kenney.[123]

Gassendi ne conta a sua volta 27. Conviene esporre il contenuto e la progressione delle singole prove così come vengono da lui individuate:[124]

1° argomento (635a–636a = 3.425–444): *Animus* e *anima* sono fatti di atomi ancora più sottili di quelli di cui sono fatti la nebbia, l'acqua, il fumo, che ineriscono al corpo come un liquido in un vaso. Lo dimostra il fatto che, nel sonno, l'anima è mossa dai sottilissimi simulacri degli oggetti esterni. Ora, vediamo che il liquido di un vaso bucato si disperde con facilità, o che l'alone nebbioso evapori con velocità. Si deve concludere che l'anima si sparge nell'ambiente ancora più facilmente e velocemente, *ergo* che sia mortale;[125]

2° argomento (636a–637b = 3.445–458): La mente nasce con il corpo e si sviluppa insieme a questo. Osserviamo inoltre che le sue capacità variano molto a seconda dell'età (= deboli da giovani, al loro culmine da adulti, fiacche da vecchi). Questi sono chiari indizi che la mente muta con il corpo e che dunque quella morirà quando questo si dissolverà;

3° argomento (637b–638b = 3.459–473): Se è vero che dolore e malattia causano la morte, allora l'anima deve essere mortale. Essa soffre sia a cagione dei morbi, che dal corpo si diffondono fino all'anima, sia di passioni come l'ansia, la preoccupazione, il lutto;

4° argomento (638b = 3.476–485): L'ubriachezza sconvolge sensi e mente. L'*animus* dovrà allora perire, quando la morte – forza più potente (*durior*) del vino – farà capolino;

5° argomento (638b–639a = 3.487–509): L'epilessia sconvolge la mente che è dentro un corpo. Come potrebbe dunque essa resistere ai venti ben più impetuosi da cui sarà colpita, qualora lasciasse veramente la sua sede corporale?;[126]

---

122 Giussani 1896, vol. 3, 54–101.
123 Heinze 1897, 115–162; Leonard/Smith 1942, 460–492; Bailey 1947, vol. 2, 1066–1131; Amerio 1949, 15–21; Kenney 1984, 134–192; Brown 1997b, 145–190.
124 Da qui ometto di riportare sempre la sigla «*DRN*» nelle citazioni lucreziane e quella di «*Synt.* 2» nei riferimenti al *De animorum immortalite* di Gassendi.
125 Sui simulacri, cfr. *supra*, 126–127. Sulla metafora del vaso, cfr. anche *DRN* 6.228–235.
126 Per la conferma che Lucrezio abbia in mente l'epilessia, cfr. *i.a.* Segal 1970. Sull'idea che la morte è provocata da un moto violento, cfr. *DRN* 2.943–962.

6° argomento (639a–b = 3.510–520): Sappiamo che la mente è curata – al pari del corpo – aggiungendo, sottraendo o trasponendo qualcosa alla sua sostanza. Ma una sostanza che patisce aggiunte, diminuzioni o trasposizioni deve essere mortale, perché una cosa dotata di immortalità non patisce nulla;[127]

7° argomento (640a–b = 3.526–547): L’anima di un moribondo se ne va a poco a poco dal corpo, non tutta insieme, e già questo è indice della sua mortalità. L’obiezione che in realtà essa non muoia, ma si concentri solo in un unico punto del corpo, non convince. In questo caso, l’anima dovrebbe o rendere particolarmente sensibile la parte in cui si è concentrata, il che è falso, o contrarsi fino a rendersi del tutto intontita o insensibile (*obbrutescat*), che però significa dire che è morta;[128]

8° argomento (640b = 3.548–557): Poiché una determinata sensazione va distrutta quando l’organo è separato dal resto del corpo, lo stesso deve capitare all’*animus*, che, come si è visto, inerisce al complesso dell’essere umano come il liquido a un vaso;

9° argomento (640b–641b = 3.558–579): Corpo, *animus*, *anima* vivono e operano in congiunzione. La prova è che l’anima non produce i moti vitali senza il soma, e viceversa il soma non acquista vitalità senza l’anima. Periranno, dunque, l’*animus* e l’*anima* quando usciranno dal corpo (a meno di non incorporarsi nell’aria e così di rendere questa un animale, il che è assurdo),[129] e viceversa il corpo diverrà cadavere in loro assenza;

10° argomento (641b = 3.580–591): Il corpo morto imputridisce. Come non pensare che ciò accade perché è uscito fuori dai pori il fondamento stesso del suo essere, ossia l’anima?;

11° argomento (642a = 3.592–606): Quando abbiamo un mancamento, vediamo subito come la mente sia squassata, come il corpo avvizzisca e cada a terra senza forze, o in generale come tutto il complesso psico-somatico sia prossimo a sfasciarsi. Se dunque l’anima mostra di essere vicina a distruggersi pur re-

---

127 Il finale dell’argomento è ripetuto in altri punti del *De rerum natura* (1.670–671, 1.792–793, 2.753–754) ed è citato anche in *Synt*. 1.364a; 2.605a. Per un’ascendenza possibile di Melisso su questa prova (*ap*. Simpl. *In Arist. Phys*. 9.112.1–6 = 30 B 4 DK, 21 D10 LM), cfr. Longrigg 1975.

128 Seguo Brown 1997b, 159, che sostiene che il verbo *obbrutescat* del v. 545 indichi «a steady loss, rather than gain in sensitivity». Diverse le letture di Bailey 1947, vol. 2, 1084; Kenney 2007, 151–152. Per un’analisi lessicale della prova e l’accostamento con il *Phaedo* di Platone (117e4–118a6), notato da Lambinus 1583, 344 (su cui Tsakiropoulou-Summers 2001, 47–48; Argaud 2010, 55–57), cfr. Clay 1983, 197; Galmarini 2008, 143–153.

129 Come la terra, infatti (*supra*, 212), l’aria non ha un corpo adatto ad ospitare l’anima.

stando dentro il soma, a maggior ragione verrà dissolta a contatto con le intemperie del mondo esterno;

12° argomento (642a–b = 3.607–612): Nessun morente sente l'anima che gli esce tutta intera dal corpo. Tutti i moribondi avvertono, invece, che essa si allontana gradualmente da ogni parte (dalle mani, dal petto, ecc.). Ora, se esce a brani, allora è divisibile e mortale;

13° argomento (642b–643a = 3.612–614): Un'anima immortale lascerebbe con gioia il corpo. Ma vediamo come ognuno muore con angoscia. *Ergo*, l'anima è mortale;

14° argomento (643a = 3.615–623): Non si vede *animus* che non viva o si sviluppi nel cuore.[130] Dunque, esso dovrà perire quando lascerà la regione cardiaca;

15° argomento (643a–b = 3.624–633): Se un'anima vive e percepisce fuori dal corpo, allora ha i cinque sensi. Ma i cinque sensi non possono inerire a un'anima disgiunta dal corpo. *Ergo*, l'anima è mortale, perché fuori dal soma non può vivere e percepire da sé;

16° argomento (643b–644b = 3.634–669): Vediamo, negli individui mutilati in battaglia o nei serpenti tagliati a metà, che le parti troncate dal resto del corpo conservano per un certo tempo un po' di movimento. Questo fenomeno ammette due interpretazioni. O l'individuo lascia dietro di sé tante anime intere che pervadono le parti smembrate, il che significa che ogni singola anima è molteplice, ma ciò è assurdo. Oppure la stessa identica anima viene a sua volta sminuzzata in frammenti e, allora, si rivela mortale;

17° argomento (644b–645a = 3.670–678): Se la nostra anima è immortale e si incarna in nuovi corpi, dovremmo riuscire a ricordare le azioni compiute nelle esistenze precedenti. Ma ciò non accade, il che significa che la nostra memoria è stata danneggiata o distrutta. In entrambi i casi, vuol dire che abbiamo esperito la morte e che l'anima sia mortale;

18° argomento (645a–b = 3.679–697): L'idea che l'anima sia un ente immortale che si introduce da fuori è improbabile. Da un lato, se così fosse, dovremmo vederla crescere indipendentemente dal soma, come un uccello dentro una gabbia (*cavea*).[131] Dall'altro lato, è un fatto evidente che l'anima sia in unione talmente stretta con il corpo che persino le parti apparentemente più dure e insensibili, quali i denti, partecipano del senso. Ora, se l'anima è così stretta al soma, necessariamente si dissolverà insieme a questo;

130 *Supra*, 193, per i riferimenti.
131 Il riferimento alla voliera non è di Lucrezio, ma di Gassendi (645a: *quasi avis in cavea*).

19° argomento (645b = 3.698–712): Ma se anche ammettessimo che l’anima entra nel corpo dall’esterno, essa verrà subito assimilata nel corpo ospite, come un cibo ingerito;

20° argomento (645b–646a = 3.713–740): Gli insetti si formano nei cadaveri per l’aggregazione delle particelle che l’anima ha lasciato dietro di sé con l’uscita del corpo.[132] Ciò mostra che è divisibile e mortale. L’idea che tali animali nascano perché le anime accorrono in massa dall’esterno per abitare i loro corpi non costituisce, invece, una buona alternativa. Questa incorre in una serie di altre oscurità più grandi, come la ragione per cui le anime dovrebbero voler entrare negli insetti, o come esse plasmino i corpi verminosi in cui entrano, o ancora come possano penetrare in corpi già formati;

21° argomento (646a–b = 3.741–768): La trasmissione dei tratti caratteriali attraverso il seme genitale consiste nel trasferire alla prole delle particelle di *animus* del genitore, che allora si rivela mortale. Di nuovo, pensare che anime già formate e immortali si reincarnino nei corpi è più irragionevole della tesi della mortalità dell’anima. Se la reincarnazione fosse vera, dovremmo vedere, per esempio, l’anima di un lupo rendere feroce il corpo di una pecora, o l’anima di un umano adulto rendere geniale il corpo di un neonato, e così via. O almeno, se l’anima muta abitudini in base al corpo incarnato, si torna ad ammettere che essa si trasforma e si modifica, dunque che muoia;

22° argomento (646b–647a = 3.769–775): La credenza in un’anima immortale non spiega come questa possa svilupparsi da un corpo giovane a uno nel pieno delle forze, se è già perfetta, né perché voglia abbandonare la carcassa di un vecchio (se ha l’immortalità, come potrebbe temere di morire per il crollo della sua abitazione?);

23° argomento (647a = 3.776–783): Se le anime fossero immortali, patteggerebbero per scegliere in quale ordine entrare nei nuovi corpi da abitare. Ma questo è ridicolo;

24° argomento (647a = 3.784–799): Ogni ente non vive né si sviluppa quando è portato fuori dal suo luogo naturale, come capita al pesce fuori dall’acqua, o alla nuvola che dovesse cadere nel mare. Ora, dal momento che si nota che l’*animus* non vive né si sviluppa se non nel cuore, e che l’*anima* non può che vivere e svilupparsi nel corpo, allora l’uno e l’altra periranno quando abbandoneranno questa loro località naturale;

---

132 Così Gassendi intende i vv. 719–721, parlando in 646a di *reliquias Animae*. Su questa interpretazione, cfr. *supra*, 212–213.

25° argomento (647a–648a = 3.800–805): È stolto congiungere l'immortale con il mortale, ossia l'anima e il corpo, pensando che essi patiscano insieme. Sarebbe come credere che ciò che è tranquillo/perenne conviva con ciò che è tempestoso/transitorio. Ne può seguire[133] che l'anima è mortale perché congiunta al corpo mortale;

26° argomento (648a–b = 3.806–829): Esistono solo tre classi di enti immortali: ciò che è solido e impassibile (= l'atomo), ciò che è intangibile e immune da colpi (= il vuoto), ciò che non ha nulla al di fuori di sé che possa colpirlo e danneggiarlo (= l'universo). Ora, l'anima è mortale, perché non ha nessuno di questi caratteri. Gli esempi di cose da cui essa è colpita (malattie, ansie, paure, ecc.) provano, infatti, come essa abbia qualcosa fuori di sé che la tormenta, o che sia tangibile e soggetta a urti;[134]

27° argomento (648b–649a = 3.832–860 e 3.972–977): Con il distacco dell'anima dal corpo, noi non siamo più in grado di patire o sentire, nemmeno l'impatto ipotetico del mare con il cielo (vv. 832–842), dunque finiamo in un nulla analogo a quello pre-natale dove non si esperiscono dolori o danni (vv. 972–977). Se anche *animus* e *anima* sopravvivessero al distacco, noi non saremmo comunque più presenti a patire, perché il complesso psico-somatico che costituisce la nostra identità è andato distrutto (vv. 843–846). E se anche gli atomi del mondo si riaggregassero in modo da restaurare il sinolo di anima/corpo che abbiamo qui e ora, noi non saremmo comunque più noi, perché la morte patita in precedenza ha distrutto la continuità della memoria delle nostre esistenze precedenti (vv. 847–860). Tutte queste riflessioni provano un'ultima volta che l'anima è mortale.

Si può notare come, di norma, Gassendi distingua le prove individuando nel testo dei connettori logici. Alcuni sono chiari e i commentatori li usano per contrassegnare il passaggio da una prova all'altra: *praeterea*, *huc accedit*, *denique*, *quin etiam, et quoniam*, *quove*, *etenim*.[135] Altre volte, Gassendi non rintraccia niente di così preciso. Le prove 12° e 13° sono individuate, ad esempio, senza identificare un connettore, bensì cogliendo un cambio di accento e argomento. In ogni caso, pur nelle differenze in certi casi marcate rispetto alle divisioni dei

133 Uso cautela perché Lucrezio non esplicita la conclusione a cui porta il ragionamento. Per altre letture, cfr. Bailey 1947, vol. 2, 1125; Kenney 1984, 188; Brown 1997b, 187.
134 Va in realtà specificato che al v. 823 segue una lacuna, che Gassendi integra scrivendo *Scilicet a vera longe ratione remotum est*, recuperando la proposta da Lambinus 1583, 375–377. Sul problema testuale, cfr. Deufert 2019, 125; *infra*, cap. 4.3, sezione VII.
135 Cfr. in merito Erler 2013, 29, che aggiunge che l'accumulo delle prove è una strategia di persuasione e di terapia del destinatario.

commentatori precedenti e successivi, Gassendi è originale e unico per un punto. Egli ritiene che la polemica di Lucrezio contro l'immortalità dell'anima continui con 3.832–860 e non si fermi a 3.829, dopo cui avverrebbe un passaggio dal ragionamento fisico al piano etico: alla critica della paura della morte.[136] Non solo, Gassendi legge il cosiddetto «argomento della simmetria» di 3.972–977 – che, di nuovo, è considerato oggi più una riflessione morale e solo strumentalmente un discorso fisico[137] – come un supporto alla tesi di 3.832–842 che con la morte non c'è più un «io» che patisce dolori e danni. Ciò non significa che Gassendi non pensi che con 3.830–831 non ci sia un passaggio all'etica, dato che specifica che i ragionamenti del 27° argomento costituiscono una sua *confirmatio* (648b) e rimanda alla trattazione morale del *Syntagma* per approfondire.[138] Il punto è semmai che il passaggio non è immediato. La riflessione morale si sviluppa in maniera più decisa da 3.861 in poi. I versi 3.832–860 e 3.972–977 costituiscono, invece, soprattutto delle ragioni fisiche di Lucrezio contro l'immortalità dell'anima. Non sorprende così constatare che tali passi non vengano affatto citati e analizzati nella trattazione etica del *Syntagma*.

Esaminare tutte le obiezioni a Lucrezio ha poco senso, perché Gassendi le ripete spesso, cambiando riferimenti o rimandando alle confutazioni già svolte in precedenza. È più conveniente isolare invece le strategie generali che il filosofo adotta per rispondere alle argomentazioni di Lucrezio e sottolineare il loro legame con le quattro prove preliminari di *Synt*. 2.628a–633b. Mi pare che se ne possano enucleare dieci in tutto.

I. La fallacia delle analogie (1°, 6°, 8°, 14°, 24° argomento) – Gassendi evidenzia come Lucrezio a volte abusi del ragionamento analogico per dimostrare la mortalità dell'anima. L'analogia più ricorrente è quella del vaso che contiene il liquido. Gassendi la approva come un'utile immagine per descrivere anima e corpo come sostanze diverse.[139] Ritiene invece che l'analogia non sia valida per mostrare che l'*animus* è mortale. Essendo una sostanza mobilissima, incorporea

136 Cfr. *e.g.* Lambinus 1583, 378 (su cui Argaud 2010, 65–68); Giussani 1896, vol. 2, 138–139; Heinze 1897, 162; Masson 1907, 218; Leonard/Smith 1942, 492; Bailey 1947, vol. 2, 1133–1137; Kenney 1984, 192–193; Boyancé 1985, 181; Rosenbaum 1989, 357; Granada 1989, 81–82; Aronoff 1997; Brown 1997b, 190–191; Schütrumpf 1998, 345. Un parziale parallelismo si trova in Cic. *DND* 1.49.

137 Al riguardo, cfr. *i.a.* Amerio 1949, 23–25; Wallach 1976, 82–83; Sorabji 1983, 176–179; Galloway 1986; Rosenbaum 1989; Salem 1990, 116–125; Aronoff 1997, 119–134; Rambaux 1989, 205–206; Warren 2004b, 57–108; Beer 2010, 252–257; Morrison 2013; Mitsis 2018, 155–173; Mitsis 2019a, 45–49.

138 Cfr. *infra*, 242.

139 Cfr. *supra*, 192.

e separabile, esso deve essere impassibile, come già aveva sostenuto Cicerone nel *De senectute* (§ 78, citato in 635a–b), e non inerisce al corpo come se fosse una sua parte (640b).

Particolarmente interessante è il commento alla 6° prova, che è basata sull'analogia tra la medicina dell'anima e quella del corpo. Lattanzio (*Div. inst.* 7.12.18) la rovesciava a suo vantaggio, sostenendo che il richiamo alla terapia può dimostrare che l'anima è immortale. La virtù è infatti una terapia dalla malvagità, quindi le conferisce l'immortalità che non possiede stando attaccata al corpo. Gassendi usa invece il paragone medico per svolgere considerazioni metodologiche generali (639a–b). Da un lato, le analogie non sempre funzionano, se trascurano importanti differenze tra i *comparanda*. Nel caso del paragone con la medicina, Lucrezio non tiene da conto che quella dell'anima non interviene – come quella del corpo – aggiungendo, sottraendo o mutando la sostanza. La filosofia è ad esempio una terapia dei mali psichici che interviene senza effettuare cambiamenti sostanziali (cfr. qui anche *Synt*. 2.676b). Dall'altro lato, le analogie si possono moltiplicare a piacere per dimostrare una cosa e il suo contrario. Un legno storto può esser simbolo sia di virtù che di vizio, l'oro fuso all'anima tanto di un'anima che è immortale, dato che torna solida da liquida, quanto di una mortale, perché patisce il processo di fusione. Ciò impedisce di prendere troppo seriamente il valore probante di molti argomenti basati su analogie.[140]

Del tutto fallace risulta essere, infine, il richiamo all'analogia basata sulla teoria del luogo naturale nella 24° prova (643a, 647a). Notiamo che esistono enti che cambiano sede in fasi avanzate del loro sviluppo. L'uccello vive da pulcino nel nido e da adulto vola in aria, la noce cresce sull'albero quando è acerba e cade a terra quando diventa matura. Allo stesso modo, dapprincipio l'*animus* alberga nel corpo, in seguito si slancia nella beatissima sede divina dopo essersene staccato. Il medesimo discorso vale per la 22° prova. A Lucrezio che chiede perché un *animus* dovrebbe voler lasciare il corpo di un vecchio, risponde che non lo fa per timore di esser schiacciato, bensì perché avverte che non è più un utile strumento e che è opportuno lasciarlo (647a).

II. Confusione con il corporeo e con l'immaginazione (1°, 2°, 3°, 5°, 6°, 7°, 8°, 9°, 11°, 15°, 16°, 18°, 19°, 21°, 22°, 23°, 25°, 26°, 27° argomento) – L'errore più ricorrente di Lucrezio è quello del referente. Fenomeni come la malattia, l'ubriachezza, le passioni sono usati in riferimento all'*animus*. Ora, Gassendi non nega questi

140 Va tuttavia notato che Gassendi stesso eccede in questa pratica, non ultimo per confutare Lucrezio (cfr. *i.a. Synt*. 2.637b, 2.638b, 2.643a, nonché *supra*, capp. 3.4.2–3 e 3.5).

moti.[141] Egli replica – riproponendo un argomento più volte accennato (*Synt.* 2.387b, 2.448a, 2.454b–455b, 2.496a) – che essi colpiscono l'immaginazione e gli organi corporei. Essendo incorporeo e una forma separata che vivifica il corpo (*forma informans*), l'intelletto non patisce alcun contraccolpo mortifero dai processi che distruggono questo, né si dissolve come fumo quando lascia la sua sede corporea,[142] né si introduce dall'esterno dentro le fibre somatiche, venendo così distrutto come il cibo ingerito. Con il distacco dal complesso psico-somatico, l'*animus* addirittura assolve alle sue funzioni superiori, tra cui il pensiero.[143]

Ne deriva che non è vero (*e.g.*) che l'ubriaco deliri nell'*animus*. È il cervello che, stordito dal vino, impedisce l'accesso alle specie immaginative conservate nella memoria e alle parti del corpo da muovere. O ancora, quando diciamo che la mente di un uomo è debole da bambino e fiacca da vecchio, si sta sbagliando referente. Sono gli organi corporei a non seguire l'*animus*, perché acerbi per la giovinezza, o logorati dalla vecchiaia. Infine, non è la mente a essere affetta o guarita dall'epilessia, bensì di nuovo il cervello che patisce una forza più violenta dell'ubriachezza.

Risulta illuminante ricordare i paragoni di 637b e 641a. Sostenere che un *animus* non vive o pensa quando il corpo è danneggiato o distrutto sarebbe come dire che lo scriba perde la capacità di copiare in modo elegante un manoscritto quando il suo calamo si consuma, o che un cavaliere non ha più la capacità di vincere le gare quando il cavallo che guidava diventa vecchio, o che il soldato dimentica come combattere quando la spada si spunta. Basta riparare il calamo, sostituire il cavallo, affilare la spada per far sì che i loro possessori riprendano a usare i propri talenti. Lo stesso vale per l'intelletto, che riprenderebbe a operare qualora il corpo fosse aggiustato. L'obiezione di Gassendi prevede, in sostanza, che i richiami di Lucrezio dimostrino che gli strumenti dell'*animus* – non l'*animus* – sono erosi dal tempo o da forze dissolutrici. L'intelletto resta sotto ogni condizione integro e immortale.

Si può qui notare come Gassendi accolga quello che negò a Descartes: la cogenza del paragone dell'artista con il suo strumento per mostrare che le attività dell'anima non sono mai imperfette, ma impedite dalle imperfezioni del corpo, e l'impossibilità per l'intelletto di pensare senza il tramite del cervello

141 Si pensi al fatto che egli riconosce che l'intelligenza di un individuo si sviluppi con l'età (*Synt.* 2.596b–597a) o che l'ubriachezza crea moti deteriori (*infra*, 271, n. 75), o che i colpi epilettici colpiscano l'individuo (*Synt.* 2.612a).

142 Cfr. per la metafora *DRN* 3.437–439, 3.576–583, citato parzialmente in *Synt.* 2.611a e *Animad.* 3.1700. Cfr. anche *Synt.* 1.401b, che tuttavia non cita Lucrezio.

143 Cfr. *Synt.* 2.637a–639b, 2.640b–642a, 2.643b–645b, 2.646b–648b, 2.649b–650a. Il concetto è ribadito anche più oltre in 2.657a. Sulla *forma informans*, cfr. *supra*, 205.

(*Disp*. 293b–295b, 307b–308a). Per spiegare la discrasia, non bisogna dimenticare che le obiezioni a Lucrezio partono dalla premessa di aver già dimostrato come probabile che l'anima è separabile dal corpo con la prova fisica della sua incorporeità. Ora, Gassendi pensa – a torto o a ragione – che Descartes non ha fatto ciò nelle sue *Meditationes de prima philosophia* e, dunque, non può ricorrere al paragone.

III. Sospensione della parte irrazionale (1°, 7°, 11°, 16°, 20° argomento) – Un altro errore nel referente commesso da Lucrezio apre una prospettiva controversa. Gassendi nota che le prove lucreziane che vogliono dimostrare che l'anima è mortale perché si divide o se ne va a poco a poco dal corpo valgono per la parte corporea, irrazionale, fatta di atomi, ossia l'*anima*, non per l'*animus* (635b, 640a–b, 641b–642a). Si tratta di un'affermazione strana, perché solleva un dilemma sulla sorte della sostanza dotata di irrazionalità. Ci sono due modi di intenderla: o come il riconoscimento che l'*anima* muore laddove l'*animus* sopravvive, oppure che patisca una sorta di sospensione temporanea delle sue facoltà.

A favore della prima ipotesi esegetica interviene il ragionamento che segue. Gassendi non ha problemi a riconoscere la morte degli animali, anche in ottemperanza a quanto si legge nelle Sacre Scritture, o che il feto umano possa andare distrutto.[144] Ora, poiché le bestie e l'embrione hanno l'*anima*, ma non di *animus*, ciò significa che la *pars* irrazionale del vivente sia umano sia bestiale patisce la morte.

D'altro canto, Gassendi può credere che l'*anima* resti ibernata o sospesa. Si può notare che, in margine al commento alle prove 7°, 10° e 16° (640a–b, 641b, 644b), egli replica che nulla impedisce che l'*anima* di un moribondo, di un corpo in putrefazione o di un individuo smembrato si concentri in un punto, senza per questo condurre alle assurde conclusioni che il *punctum* diventa o più vivo di senso, o al contrario più debole (*DRN* 3.537, 3.545). È sempre possibile che l'*anima* resti integra o addensata qui senza perdere forza, ma nemmeno senza aumentare le sue capacità percettive.

L'ipotesi più plausibile sembra essere la seconda. Durante la replica ad alcune di queste prove, infatti, Gassendi accenna al fatto che l'*anima* umana non è corporea come quella delle bestie (644a: *haud dubie corporea*), bensì *quasi corporea* (641b). Essa è un principio spirituale del corpo, non una sua parte.[145] Forse allora il confronto con gli animali e con il feto dimostra solo che l'*anima* umana si distingua dalla bestiale perché è l'unica entità irrazionale che soprav-

144 Cfr. *supra*, 202; *Synt*. 2.280b–281b e 2.754a.
145 Cfr. qui *Synt*. 2.641a: *quod Animus, & Anima sint corpori vitae principium, non contra*.

vive alla dissoluzione e si approssima all’incorporeità. Nulla di tutto questo è però detto o difeso nel *Syntagma*. L’argomento resta allo stato di abbozzo, quasi denota una ritrosia a concedere a Lucrezio la presenza di una parte dell’anima che è irrazionale e condivisa con le bestie.

Resta nondimeno assodato che questo gruppo di risposte di Gassendi mostra che è falsa la premessa lucreziana per cui è indifferente specificare sempre nelle prove se si parla di *anima* o di *animus*, perché se si dimostra la mortalità dell’una si rivela anche il carattere perituro dell’altro (cfr. *DRN* 3.417–418, citato in 635a, e 3.421–424 in *Animad.* 1.557). Se il poeta fosse stato più preciso, avrebbe notato che molti dei suoi argomenti al massimo giungono a sospendere le attività della nostra parte irrazionale.

IV. Non tutto ciò che nasce necessariamente si distrugge (2° argomento) – Questa obiezione a Lucrezio ha un diretto precedente in Lattanzio (*Div. inst.* 7.12.1–5, 12.16). Egli già riteneva fallace la tesi lucreziana che ciò che nasce deve per forza morire. L’anima fa eccezione, perché creata da Dio perenne e immortale. Lucrezio stesso lo riconosce, sostenendo che quel che nasce dalle regioni celesti non perirà nella terra, ma tornerà al cielo (*DRN* 2.999–1001).

Il ragionamento di Gassendi (636a–637b) non è che un ampliamento di quanto sostenuto da Lattanzio, con un linguaggio più posato e con maggiore erudizione. Il filosofo ricorda, anzitutto, il parallelo con il *Timaeus* di Platone, per il quale il mondo creato da Dio rimane perenne per sua volontà (41a7–b6). Successivamente, egli specifica che il principio che tutto ciò che nasce deve perire vale per i corpi e i composti, ma non per la sostanza semplice e incorporea quale è appunto l’*animus*. Quindi, Gassendi si sforza di provare che sia razionalmente più probabile supporre che l’intelletto sia stato creato da Dio incorporeo e indissolubile, perché le altre due alternative al ragionamento lucreziano sono ancora più assurde della tesi di Lucrezio della mortalità dell’anima, o per così dire danno una cura peggiore della malattia. Le alternative sono: (A) l’anima è di per sé eterna; (B) l’anima si dissolve, ma i suoi frammenti originano nuove anime.

L’alternativa (A) è liquidata perché incorre in varie assurdità. Se le anime fossero eterne di per sé, allora si ammetterebbe, da un lato, che esse non ebbero inizio e che vi fu una realtà nel tempo che un Dio onnipotente non creò né curò. Ma ciò è empio e stolto.[146] Dall’altro lato, si abbraccerebbe la metensomatosi dei pitagorici. Poiché vediamo che le anime sono eterne ma i corpi no, esse si devono per forza reincarnare in altri ricettacoli. Il risultato sarà che avremo un numero infinito di uomini e, stando sempre ai pitagorici che dicono di ricordare le

146 Qui è presupposta la terza prova morale del governo di Dio e molte cose dette nella fisica del *Syntagma* (cfr. *supra*, cap. 3.3.2), a cui lo stesso Gassendi rimanda.

vite precedenti, un numero infinito di ricordi delle esistenze passate. L'esito però è ancora un assurdo. L'infinito ripugna alla ragione,[147] e in questo caso avremmo addirittura un *infinitum infiniti*, ricordi infiniti dentro individui infiniti: il caos assoluto.

L'alternativa (B) incorre invece in delle contraddizioni che abbiamo già visto pesare sulla concezione dell'*Anima mundi*.[148] «Incorporeo» in senso proprio è qualcosa che non si può dividere, perché non ha massa e materia che potrebbe appunto essere divisa. E poiché si è concessa l'incorporeità dell'*animus*, esso non risulta divisibile e, perciò, non muore.

V. La resistenza dei corpi (3°, 4° argomento) – Certe sostanze corporee manifestano una grande capacità di resistere ad azioni violente. Esse includono l'oro o l'amianto che non si sciolgono dentro al fuoco, o gli astri corporei che resistono all'intenso calore del sole. Se questi fenomeni fisici non appaiono sorprendenti, non ci si deve sorprendere che l'*animus* incorporeo rimanga impassibile di fronte a movimenti certo molto meno violenti, quali la malattia, il dolore, l'ebbrezza (638b).

VI. Il piacere della morte (11°, 13° argomento) – Il fatto che l'intelletto sia immortale è provato dal godimento che ha nel morire, o nell'esperire stati prossimi al morire. Ciò accade, anzitutto, nella replica all'11° prova. Lucrezio sostiene qui che un individuo che ha un mancamento si avvicini alla morte e dunque che il suo *animus* sia mortale. Gassendi accosta invece il fenomeno all'estasi e alla divinazione in sonno. Essi sono momenti in cui il soggetto perde coscienza e, tuttavia, raggiunge con l'intelletto un contatto con il divino.[149] Le esperienze che sembrano sostenere la mortalità dell'*animus* ne mostrano in realtà la forza e, dal momento che il rapimento estatico è piacevole, confermano il suo carattere immortale.

Ancor più eloquente è la risposta alla 13° prova (642b–643a). Citando Cicerone (*Sen.* 83–84) e Lattanzio (*Div. inst.* 7.12.26–29), Gassendi reagisce all'epicureo che deduce la mortalità dell'*animus* dal fatto che si distacca da noi con dolore obiettando che, in realtà, gli spiriti superiori attendono con piacere il trapasso (cfr. già Pl. *Ti.* 81d3–e5). I loro piaceri sono autentici o veri, sicché provano che morire sia in realtà vivere.

VII. Lucrezio volgare e inconseguente (12°, 26° argomento) – *Quandoque bonus dormitat Lucretius*. In altre parole, non sempre il poeta manifesta di essere un uomo

147 Cfr. *supra*, cap. 3.2.1, sulle ragioni che spingono Gassendi a negare l'esistenza di infiniti mondi creati da Dio. Sulla critica alla metensomatosi, cfr. anche *Animad.* 3.1751–1752.
148 *Supra*, 218, in cui si accosta la dottrina di Fludd a quella della palingenesi di Lucrezio.
149 Cfr. 642a. Gassendi cita a esempio Cic. *Sen.* 79–81, che a sua volta è una parafrasi del discorso di Ciro in Xen. *Cyr.* 7.7.17-22.

intelligente ed elegante. A volte, Lucrezio si richiama alle credenze od opinioni volgari e presenta come fatti quelle che sono solo supposizioni. È il caso dell'affermazione che un morente sente che l'anima se ne esce a brani (642b). Da un lato, questa tesi è inverificabile, perché nessuno ha piena consapevolezza di che cosa accade durante il supremo momento di passaggio dalla vita alla morte.[150] Dall'altro lato, essa è appunto un'opinione volgare, in quanto il *vulgus* non ha contezza del fatto che l'*animus* è una sostanza incorporea e, quindi, che sta descrivendo qualcosa di diverso dalla fuoriuscita dell'anima. Può darsi, in realtà, notando che la morte coincide con l'emissione dell'ultimo respiro, che l'intelletto se ne esca tutto intero dal petto e non smembrato in pezzetti da noi.

Gassendi fa quindi curiosamente scontrare, nella 26° prova, la psicologia di Lucrezio con la sua teologia degli dèi viventi immortali, mostrando che il poeta è inconseguente con le sue stesse dottrine. Anche la divinità dovrebbe perire, secondo il ragionamento lucreziano, perché non è compatta come l'atomo, non risulta intangibile come il vuoto, fa parte dell'universo e allora ha qualcosa fuori di sé che la potrebbe danneggiare. D'altro canto, Epicuro e Lucrezio ammettono che gli dèi non muoiono proprio perché appartengono a un quarto genere di enti che sussistono eternamente.[151] Se tale eccezione è possibile, ecco che crolla l'argomento lucreziano. Nulla preclude di porre l'anima in questo quarto genere di enti che sussistono di per sé.

È interessante osservare che alcuni studiosi odierni formulano l'ipotesi che Lucrezio doveva aver accennato all'immortalità degli dèi quale quarto caso di ente che sfugge alla morte. Giussani ha anzi supposto che doveva trovarsi nei versi del 26° argomento rintracciato da Gassendi. Gli dèi erano forse menzionati in una lacuna posta tra i vv. 816–817, che riportano che il mondo si mantiene eterno perché non c'è materia esterna che arrivi a danneggiarlo, e i vv. 818–821, che accennano al fatto che una natura è immortale se le particelle atomiche non vanno contro essa, o si ritraggono prima di colpirla. Giussani pensa che, in mezzo, si dovesse trovare proprio l'accenno che gli dèi che stanno dentro gli *intermundia* non patiscono alcuna interferenza da fuori.[152] Se questa ipotesi è plausibile, Lucrezio avrebbe allora sostenuto che le anime umane non sono immortali come lo sono gli dèi, perché subiscono azioni violente dagli atomi circostanti.

150 Il testo dice: *obici profecto Lucretius eiusmodi experimentum de quo neque ipsi, neque alii constare possit*. La perplessità di Gassendi è ragionevole, se si pensa che Lucrezio ammetteva che nessuno esperisce davvero la propria morte (*DRN* 3.861–918).

151 Cfr. *supra*, 137, per argomenti e riferimenti testuali.

152 Giussani 1896, vol. 1, 219–225. Il parere è condiviso da Bailey 1947, vol. 2, 1126; Bignone 1973, vol. 2, 134–135; Barra 1981, 89; Brown 1997b, 187. Dubbi in Kenney 1984, 190. Sugli *intermundia*, cfr. *supra*, cap. 3.3.4.

Poiché Gassendi leggeva invece un testo continuo e privo di lacune,[153] poteva tacciare il poeta di contraddizione tra la sua psicologia e la sua teologia.

VIII. Non esistono resti d'anima (16°, 20° argomento) – Le osservazioni che un arto smembrato continua a muoversi e che da un cadavere nascono insetti sono usate da Lucrezio, secondo Gassendi, per riconoscere che vi sono resti di particelle psichiche nel morto o nel morente, dunque che l'anima è distruttibile perché lascia dei frammenti. L'obiezione è che non occorre evocare le parti dell'anima per spiegare simili fenomeni. Un arto mozzato si muove per un ultimo spasmo muscolare, *i.e.* per un effetto meccanico e non psichico.[154] Viceversa, i vermi o altri insetti non si generano perché le particelle psichiche rimaste nel cadavere si riaggregano in nuovi corpi,[155] ma per l'unione di altri elementi caloriferi e sensibili. Gli atomi d'anima non si trovano, del resto, in enti inanimati come il formaggio, i frutti, la terra e – a detta di Gassendi – le piante (2.523b, 2.646a).

IX. L'esperienza della reminiscenza (17° argomento, 27° argomento) – Gassendi (644a) ammette che non è opportuno richiamare la dottrina di Pitagora della metempsicosi e del ricordo delle esperienze precedenti per confutare l'argomentazione di Lucrezio sulla memoria. La ragione non è solo il fatto che, nelle prove 18° (645a) e 22°–23° (646b–647a), il poeta usa la sua psicologia per negare l'idea pitagorica che le anime possano entrare dall'esterno. Gassendi stesso è ostile a questa dottrina perché, come si è visto, nega la provvidenza divina e incorre in varie assurdità sia logiche che psicologiche, e perché rileva che solo i pitagorici presumono di ricordare le proprie vite precedenti, mentre nessun altro lo ammette. Qui egli si trova, *de facto*, a concordare allora con il ragionamento lucreziano.[156] Sulla scia del precedente di Lattanzio (*Div. inst.* 7.13.32), Gassendi ritiene allora che ricorrere al pitagorismo contro Lucrezio equivalga ad argomentare *pro falso contra falsum*.

La confutazione del poeta epicureo dovrà esser cercata altrove. Gassendi non ha dubbi che il candidato migliore sia la concezione di Platone della reminiscenza (644b–645a), ossia la ragionevole considerazione che, se vengono opportunamente interrogati, gli esseri umani sia bambini che adulti arrivano a cogliere, mediante la riflessione su cose singolari (= azioni eque, enti belli, ecc.), alcune nozioni universali (= bellezza, equità, ecc.), senza che il maestro o l'interrogante insegni loro qualcosa. Ciò è indice che essi hanno la facoltà di acquisire queste

153 Cfr. *supra*, 230, nota al 26° argomento.
154 *Synt.* 2.644a. Sul perché Lucrezio pensasse che fosse psichico, cfr. Taylor 2007, 81–84.
155 Cfr. però *supra*, 213, per il beneficio del dubbio.
156 Un'altra conferma di questo punto è che Gassendi non dedica nemmeno una riga per confutare, nelle prove 20°, 21° e 23°, la critica di Lucrezio alla metensomatosi (646a–647a). Per un'altra critica a tale dottrina, cfr. *Animad.* 3.1751–1752.

idee lavorando sulla memoria, ossia di riscoprire qualcosa che già conoscevano. Gassendi non cita qui un dialogo platonico preciso, forse perché aveva già riscontrato in *Synt*. 1.42b e 2.426b–428a che Platone esponeva la teoria della reminiscenza in molti luoghi, tra cui il *Phaedo* (70c4–84b8, 91c6–107a1), il *Meno* (81c5–86b4) e il libro 7 della *Respublica* (532b5–534a8). È molto probabile, tuttavia, che abbia qui in mente soprattutto il secondo dialogo. Gassendi cita, infatti, in margine alla 17° prova di Lucrezio (644b), la sintesi che Cicerone dava della dottrina platonica in *Tusc*. 1.57, che richiama appunto il *Meno*.

D'altro canto, come si è visto,[157] Gassendi intende la reminiscenza in modo originale e, almeno sotto questo versante, anti-platonico: come la capacità dell'intelletto di cogliere, sotto i dati sensibili, un'idea generale e incorporea. Questa azione non può essere compiuta solo attraverso il corpo, dunque deve essere di natura contraria: immateriale e immortale.

Circa la critica dell'interruzione della memoria che, secondo la prova 27°, espirerebbe il soggetto che muore, Gassendi replica che l'*animus* supera, in realtà, con la separazione dal corpo, i limiti del tempo, della percezione e della conoscenza in cui risulta confinato quando è congiunto ad un corpo mortale, arrivando ad apprendere le specie di tutte le cose (*species rerum*) che risiedono presso la divinità. Non solo, dunque, il nostro «io» non dimentica di essere se stesso. Esso apprende tutto ciò che esiste ed esisterà in natura, oltre a ricordare tutte le cose che Dio ha realizzato in passato: accede così a un superiore e divino piano di conoscenza.[158] La replica che Gassendi fa a Lucrezio è che la reminiscenza così intesa ci mostra che qualcosa in noi è onnisciente e immortale.

X. Uomo, linea di confine (25° argomento) – Con la replica alla 25° prova, Gassendi obietta a Lucrezio che non è assurdo sostenere che un corpo mortale e un'anima immortale possano convivere nell'essere umano.[159] Si può osservare, del resto, che in enti molto meno complessi ha luogo proprio la convivenza di due principi opposti. Si pensi all'unione del caldo con il freddo, o del bianco con il nero, che invece di elidersi a vicenda spesso formano una terza natura armoniosa: ad esempio, una temperatura tiepida, o un chiaroscuro. Nel caso dell'essere umano, ci troviamo di fronte a un ibrido che perfeziona l'intera creazione. Riprendendo uno spunto già aperto in *Synt*. 2.444a e che ora lega a una citazione da Ermete Trisme-

---

157 *Supra*, 206–207.
158 Cfr. *Synt*. 2.650a. In altri termini, l'*animus* conosce tutte le cose come se fossero presenti, che è poi il tipo di conoscenza che ha Dio (cfr. *Parad*. 2.180a).
159 Cfr. *Synt*. 2.647a. Diversamente, Lambin 1583, 317–318, aveva tentato di scagionare Lucrezio da questa evidente affermazione empia sostenendo che essa era sostenuta già da Aristotele (Tsakiropoulou-Summers 2001, 56–57, ma vedi anche Argaud 2010, 60–65).

gisto in Lattanzio,[160] Gassendi sostiene, in un passo ispirato e forse echeggiante l'*Oratio de hominis dignitate* di Pico della Mirandola[161] che la mescolanza di corporeo e incorporeo è essenziale per dare un senso alla differenza stessa tra i due opposti:

> Ex quo est effectum, ut homo fuerit habitus quasi Universi horizon, in quo ima summis, Caelestibus terrena iunguntur. Ac sane perquam apposite, & ut Universi perfectionemdecet; quoniam, cumsintnaturaequaedam pure incorporeae, atqueimmortales, quodvel magni illi Viri agnoverunt, quaedam pure corporeae, mortalesque, ut notum est; nihilmagiscongruit, ne extremasint sine medio, quam ut quaedammixtae, ac ita compositaesint, ut incorporeae, immortalesque ex una parte &corporeae, mortalesque ex alia.
>
> Da ciò ne discende che l'essere umano è stato posto affinché fosse quasi l'orizzonte dell'universo, dove le cose infime sono congiunte con le somme, le terrene con le celesti. E ciò accade in modo davvero appropriato e si adatta alla perfezione del cosmo. La ragione è che, dal momento che ci sono alcune nature del tutto incorporee e immortali, come scoprirono quei grandi uomini, e altre puramente corporee e mortali, come è noto, allora non c'è nulla che convenga di più – se non esistono gli estremi senza un mezzo – che l'esistenza di cose che siano mescolate e così composte: da una parte dell'incorporeo e dell'immortale, dall'altra del corporeo e del mortale. (647b, trad. mia)

Essendo l'orizzonte di alto e basso, celeste e terreno, eterno e perituro, l'umanità è il tramite perfetto per conciliare delle realtà che sono di per sé inconciliabili. Non ha insomma ragione Lucrezio a chiedersi se non vi può essere unione più incoerente e discorde (*DRN* 3.803: *magis inter se disiunctum discrepitansque*) di quella del mortale con l'immortale. Poiché il composto umano rappresenta, al contrario, il luogo in cui la creazione di Dio nella sua complessità e interezza si concentra in un punto piccolissimo.

A seguito di questa disamina analitica delle risposte a Lucrezio, possiamo notare come Gassendi ha realizzato compiutamente il programma di intenti stabilito in *Synt*. 2.628a. Tutte le repliche del filosofo attingono più o meno direttamente alle quattro *rationes* a favore dell'immortalità dell'anima e alle argomentazioni a loro supporto.

La ragione più ricorrente che sottende alle contro-obiezioni di Gassendi a Lucrezio è sicuramente quella fisica dell'incorporeità dell'anima. È del resto accettando questo presupposto che il primo può obiettare al secondo che l'*animus* resta impassibile mentre gli organi corporei e l'immaginazione nascono, crescono, si logorano, si distruggono, oppure che accede con la reminiscenza a un reame incorporeo e per estensione immortale. Tale constatazione non è sor-

160 Lactant. *Div. inst.* 7.13.3 = fr. 15, ed. Festugière/Nock 1983.
161 Pico della Mirandola 1601, vol. 1, 315.

prendente, dal momento che la maggior parte delle prove di Lucrezio svolge un discorso fisico e, di conseguenza, era normale per Gassendi ribattere con argomentazioni poste sullo stesso piano.

Per questa ragione, sono meno frequenti i richiami alle *rationes* morali. Quella del tutto assente è, in apparenza, il richiamo al *consensus omnium*. È però forse possibile individuarne una labilissima allusione nella critica al ragionamento volgare che vuole che tutti concordino nel fatto che l'anima se ne va a brani (642b). Lucrezio potrebbe richiamarsi a un *consensus omnium* della mortalità psichica che Gassendi ritiene non convincente: più che una nozione universale e naturale, potrebbe trattarsi di un'opinione comune che il volgo approva senza avere ben ragionato.

Le *rationes* dell'appetito innato dell'immortalità e della provvidenza speciale di Dio verso l'umanità sono invece riconoscibili nel testo. La prima è certamente chiamata in causa dove si descrive il piacere del morire e il transito dell'*animus* a un più beato piano di esistenza (642a–b, 649b–650a). La prova della provvidenza speciale si riconosce, invece, nei punti in cui si sostiene che un ragionamento va accolto come probabile perché non rende inutile l'attività creativa di Dio e perché fa dell'essere umano uno degli apici della creazione (637a, 647a). Anche se dunque il discorso del *De rerum natura* è soprattutto fisico, il poema contiene istanze morali a cui il cristiano può e deve rispondere.

Si potrebbe certo dubitare che molte obiezioni di Gassendi a Lucrezio siano davvero efficaci. Più che individuare debolezze logiche interne, il filosofo parte da premesse psicologiche, fisiche e morali diverse. Inoltre, pur dicendo a parole di trovare ragioni probabili indipendenti dalle verità di fede, Gassendi assume a volte un atteggiamento cripto-fideistico per sostenere le sue argomentazioni. Ciò accade soprattutto quando accetta l'appetito innato dell'immortalità e la credenza verso la creazione che un epicureo non avrebbe mai ammesso.

Nonostante questi limiti, la polemica di Gassendi contro Lucrezio si caratterizza per la disamina analitica dei versi del *De rerum natura*, per la vasta erudizione e per la finezza intellettuale. Il filosofo sviluppa, dopo tutto, durante la sua polemica, una chiara interpretazione razionalistica dell'immortalità dell'anima in cui gli argomenti probabilistici della scienza cercano di non fermarsi alla sola certezza della verità di fede.

4.4 Rilettura cristiana del *Nil igitur mors est ad nos*

La distanza tra Epicuro/Lucrezio e Gassendi sull'immortalità dell'anima non poteva essere più incolmabile. C'è però un intento che accomuna i tre autori. Epicuro pensa che la *meditatio mortis* e della nostra natura mortale porta a con-

cludere che morire non è nulla per noi (*Ep. Men.* 124–127; *RS* 2), che Lucrezio traduce con *Nil igitur mors est ad nos neque pertinet hilum* (*DRN* 3.830). Allo stesso modo, Gassendi ritiene che fondamentale per la felicità sia la vita tranquilla, che subentra con la constatazione che morire è un evento necessario e non temibile (*Synt.* 2.665a). Il fine della psicologia e della tanatologia dei tre autori è allora il medesimo: raggiungere lo stato di quiete dell'anima che conduce al piacere catastematico dell'ἀταραξία.

Il *Syntagma* è esplicito al riguardo. Gassendi annota, in margine alla 27° prova della mortalità dell'anima (*Synt.* 2.649a), che Lucrezio comincia con *DRN* 3.830–866 a esplicare la sentenza di Epicuro. Egli rinvia a un lungo estratto della sezione etica (*Synt.* 2.665a–676a), in cui molti versi del seguito del libro 3 sono citati per interpretare la *meditatio mortis* del maestro. Molto più avanti, infine, Gassendi scrive che la meditazione sulla morte è un'estrinsecazione della virtù del coraggio (*Synt.* 2.773a), deputata (*i.a.*) alla sopportazione della paura di morire (*Synt.* 2.765b–766a).

Riunendo tali informazioni, si può presumere che *DRN* 3.861–1094 sia interpretato come un'argomentazione morale che cerca di spingere l'essere umano a praticare un'ἀνδρεία che conduce al piacere catastematico della tranquillità. Una conferma proviene da un passo del *De vita et moribus Epicuri*, dove Gassendi sostiene che l'*exemplum* del decesso di Epicuro nella galleria dei grandi trapassati (*DRN* 3.1024–1052) servisse a sollecitare ad accettare la morte con coraggio.[162] Se morì persino il grande filosofo, perché tale sorte dovrebbe sembrare ingiusta agli altri?

La tesi non è in sé nuova. Frachetta e altri moderni avevano apprezzato l'intento etico della psicologia lucreziana. Lo stesso proposito è condiviso da Patin nel *Theophrastus redivivus*.[163] Gassendi si distingue però da costoro per considerare attentamente quasi tutti gli argomenti lucreziani che allontanano il terrore di morire.

Di certo Gassendi non può accettare l'argomentazione che giovi alla serenità il dimostrare che nessuno di noi ha da temere di trasferirsi *post mortem* nell'Acheronte, vivendo come uno spettro dotato di sensazione (cfr. *DRN* 3.626–629 in *Synt.* 2.643a) o, se si è stati malvagi, come individui condannati a patire supplizi

162 *Mor. Ep.* 4.203b–204a. La morte di Epicuro è descritta come esemplare anche in *Ep. lat.* 163.119b e 172.126b; *Mor. Ep.* 6.216b–217b. In *Mor. Ep.* 8.235a, Gassendi difende poi la validità del sillogismo di Epicuro contro la morte, citando un passo benevolo di Aulo Gellio (*NA* 2.8; om. Us.). Un altro modo utile per vincere la paura di morire è pensare con piacere al fatto che la vita non viene sprecata, se ci si dedica all'attività scientifica (*Vit. Tych.* 385). Sul catalogo dei grandi trapassati, cfr. infine Conte 1965.
163 Frach. *Spos.* 3.75–81; Pat. *TR* 5.1.538, 5.560–561, 5.568.

in eterno.[164] Ciò è possibile solo sostenendo che le anime sono mortali, che è una tesi che è detta essere inaccettabile anche nella sezione etica (*Synt.* 2.665a–b; stesso dubbio in Frach. *Spos.* 3.78–79). Non solo: la prospettiva del nulla che seguirà crea sconforto (*Synt.* 2.634b), quindi preclude proprio il piacere limpido e puro che Lucrezio pensa sia ottenuto eliminando il terrore di morire (*DRN* 3.42; una critica simile è rivolta ad Aristotele in *Parad.* 1.143a).

Si può supporre che, per un'analoga ragione, Gassendi non ricorra mai all'argomento di *DRN* 3.963–971. La morte non sarebbe da temere, perché necessità vuole che la vita si data per così dire in comodato d'uso (v. 971: *vitaque mancipio nulli datur, omnibus usu*). Tutti muoiono e i loro atomi si riaggregano in altri viventi, che a loro volta restituiranno ad altri le particelle che hanno avuto in prestito. È possibile che venga appunto ignorata perché l'argomentazione incorre, a sua volta, nell'errore di partire dall'assunto che il nostro «io» è distrutto per disgregazione, quando in realtà esso continua a vivere con la separazione dal corpo. L'anima non è data in comodato d'uso.

Ancora, Gassendi esamina l'allegoria di Lucrezio dei dannati dell'Ade (*DRN* 3.978–1023). Essi sarebbero figurazioni poetiche dei malvagi che soffrono per la coscienza di aver male operato e che pagano il fio della loro stoltezza in questa vita, non già anime reali che soffrono le pene di un vero inferno.[165] Gassendi cita l'estratto solo in piccola misura e, quando lo fa, perlopiù o lo apprezza sul piano morale, o lo usa per spiegare la posizione epicurea a livello filologico. Il primo caso si verifica quando cita il dettaglio delle Danaidi che riempiono un orcio forato, che ritiene essere una buona immagine per descrivere l'infelicità di chi è mosso da desideri insaziabili (cfr. i vv. 1003–1010 in *Animad.* 3.1744). Forse l'apprezzamento morale ha luogo anche, benché in forma di parafrasi, nel punto in cui Gassendi cita con favore i poeti che giustamente usano i dannati dell'Ade come simbolo dei tormenti della coscienza peccaminosa (*Synt.* 2.634a). Di contro, lo scrupolo filologico si verifica nel punto in cui sono citati i vv. 978–979 per spiegare la *RS* 12 di Epicuro (*Animad.* 3.1720). Quando però valuta l'applicazione dell'allegoria di Lucrezio contro la paura di morire, interpretandola come un invito a non temere le pene dell'Ade e a guardarsi dai vizi che ci rendono infelici in questa vita (*Synt.* 2.669b), Gassendi la trova difettosa e rinvia alla sezione fisica dedicata agli inferi (= *Synt.* 2.652b–653a) per i dettagli. E

164 Cfr. *DRN* 1.102–127 e 3.37–42 citati e discussi, in tutto o in parte, in *Synt.* 1.129a; 2.633a, 2.665b; in *Animad.* 3.1712–1717.

165 Cfr. anche Lactant. *Div. inst.* 7.7.13 (= fr. 341 Us.); Amerio 1949, 27–29; Perelli 1969, 95–98 e 253–255; Wallach 1976, 82–88; Boyancé 1985, 189–192; Gale 1994b, 93–94; Serres 2000, 176–181; Dionigi 2002; Gigandet 2004, 240–241; Reinhardt 2004; Konstan 2007, 85–93; Marković 2010–2011.

qui l'argomento è che il poeta epicureo manca il punto. L'allegoria forse nega l'esistenza degli inferi pagani, ma non esclude che possa esistere un altro inferno (*non sequitur tamen nulla esse in Inferi poenas*), nello specifico quello che Dio ha rivelato nelle Sacre Scritture. L'utilità morale delle tesi di Lucrezio è qui solo parziale, perché rischia di oscurare la credenza che Dio punisce i grandi malvagi.

Fin qui si sono viste tesi lucreziane che hanno efficacia nulla o limitata. La situazione muta quando ad essere valutato è l'*exemplum* della morte di Epicuro e altri grandi trapassati (*DRN* 3.1024–1052), citato per concludere un ragionamento che sprona a lasciare la vita quando arriva il momento, come altri hanno fatto prima e altri faranno dopo (*Synt*. 2.665b–666a; cfr. più avanti anche *Synt*. 2.801a). Nulla da ridire ha alle accuse di stoltezza che Lucrezio (*DRN* 3.41–58) muove contro quanti affermano che non è la morte che va temuta, poiché è vero che quando essa c'è noi non siamo presenti a esperirla, bensì l'attesa della morte,[166] o contro chi si preoccupa di quello che succederà al suo cadavere e chi si lamenta delle possibilità mancate di sviluppo, compromesse da un decesso prematuro.[167] Tutti questi concetti non sono attaccati da Gassendi perché, forse, possono convivere con la fede e la probabilità razionale dell'immortalità dell'anima. Infatti, un cristiano può ottenere la serenità pensando che sia la sua credenza nel transito al paradiso, sia le considerazioni di Lucrezio, lo spronano con coraggio a lasciare la vita (prematuramente o meno) e ad abbandonare il suo cadavere a se stesso, o ad accettare la morte dei propri figli o amici, che possono essere stati chiamati da Dio per godere con lui dell'eternità (*Synt*. 2.772a).

L'incertezza sulla bontà delle argomentazioni epicuree torna in margine alla riflessione sul suicidio (*Synt*. 2.671b–673a). Gassendi lo considera un atto contrario alla *Sacra Religio*, salvo in casi eccezionali e divinamente ispirati come quello di Sansone (*Gc*. 16.26–27), quanto avverso all'Artefice della natura (= Dio), che ha ispirato un innato spirito di auto-conservazione nei viventi e ha posto come legge naturale l'impegno a generare figli, *i.e* non approva il gesto di

166 *Synt*. 2.666b–668b; Taussig 2003a, 125. Può interessare notare come Gassendi preferisca alla testimonianza malevola di Lattanzio, che deduce che gli epicurei ritengono dei mali insopportabili i dolori che procurano la morte e non la morte in sé (*Div. inst*. 3.17.30–36), il racconto di Seneca sull'epicureo Aufidio Basso (*Ep*. 82), ricordato anche in *Mor. Ep*. 2.190a, che sopporta con pacatezza gli ultimi istanti dolorosi della sua vecchiaia.
167 Cfr. *DRN* 3.861–918, variamente citati in *Synt*. 2.668b–669a, e in *Animad*. 1.707–708 e 3.1201. Cfr. poi *DRN* 3.942–951, in parte ricordato in *Animad*. 3.1732.

togliersi la vita.[168] Il dilemma affrontato è se la tesi epicurea che la morte non è nulla per noi avrebbe indotto al suicidio nei casi in cui questo fosse il solo modo per raggiungere la serenità e, dunque, se la prospettiva sia empia. Gassendi rileva un'interessante tensione nelle fonti, nota agli studiosi odierni.[169] Epicuro nega il suicidio nei fatti e con le parole (672a–b), dove sostiene che il saggio vive felice nei tormenti e lo dimostra fin nel letto di morte,[170] o che è stolto fuggire la morte inseguendola (Sen. *Ep.* 24.22–23 = fr. 229 Arr^2). Egli però pare legittimarlo nella massima tradotta in latino da Seneca, che ripoterebbe *in necessitate vivere necessitas nulla est*, ossia che è lecito suicidarsi per sfuggire alle necessità della vita,[171] come sembra in effetti fare l'epicureo Diodoro (*De vit. beat.* 19.1 in *Synt.* 2.672a). Ma Epicuro sembra anche invitare al suicidio, quando lo consiglia a Teognide per essere coerente con la sua idea che cosa migliore per l'essere umano è non essere mai nato, o se nato di morire al più presto.[172] Gassendi ritiene che la tensione sia ineliminabile e che Epicuro non è stato abbastanza costante (672b) nel vietare il suicidio, dunque che la sua dottrina sia qui da correggere (671b). Gassendi cita in 672a, però, *DRN* 3.79–81 che depreca chi si suicida per paura di morire, notando così che Lucrezio rappresenti la linea positiva della dottrina epicurea intorno al problema. Questo darebbe, incidentalmente, un'altra ragione del perché Gassendi non desse credito al racconto di Girolamo del suicidio del poeta epicureo.[173] Ne segue, di nuovo, che su questo versante il *De rerum natura* è un potenziale alleato di un cristiano, perché lo induce a usare coraggio e a non ricorrere al suicidio come facile scappatoia dalle pesanti necessità del vivere terreno.

---

168 Cfr. *Synt.* 2.672b–673a e 2.801a–b. Sull'auto-conservazione, cfr. Paganini 1990, 407–413; Michael 1991, 64; *infra*, 253, 276–277, 304. Non è chiaro che cosa Gassendi intenda con *Sacra Religio*, tenendo conto che la Bibbia non condanna esplicitamente il suicidio e, a volte, addirittura lo legittima (lampante in tal senso *Sir.* 30.17 e la morte di Saul in *1Sam.* 31.1–7).

169 Cfr. soprattutto Englert 1996, 86–95. Utili anche Perelli 1969, 86–88; Fallot 1977, 75–76.

170 Cfr. Diog. Laert. 10.15–16, 22 (= fr. 52 Arr^2.), 118. Questa idea è approvata da Gassendi (cfr. *supra*, cap. 3.5, sezione III).

171 *Ep.* 12.10 (= fr. 487 Us.) in *Synt.* 2.671b. L'originale greco della sentenza di Epicuro è oggi noto grazie a *Sent. Vat.* 9: Κακὸν ἀνάγκη, ἀλλ' οὐδεμία ἀνάγκη ζῆν μετὰ ἀνάγκης. Alcuni studiosi concordano sull'interpretazione di Seneca (Englert 1996, 94). Altri dubitano che questo fosse il significato della sentenza di Epicuro (Setaioli 1988, 215–216). Altri ancora la intendono come una critica al determinismo (Mitsis 2018, 43–46).

172 Cfr. Thgn. 1.425–427 in *Ep. Men.* 126, a sua volta citato in *Synt.* 2.674a–675a, con Heßler 2014, 221–224.

173 Englert 1996, 91; *supra*, 102. Così pensano anche Aronoff 1997, 101; Reinhardt 2002, 298–301, il quale aggiunge che nemmeno l'invito del *finem vitae facere* del discorso della Natura (*DRN* 3.943) è un'istigazione a suicidarsi. *Contra* Perelli 1969, 88–95.

Si potrebbe obiettare, tuttavia, che Lucrezio loda anche l'*exemplum* del suicidio di Democrito, come lo stesso Gassendi ben sapeva.[174] L'obiezione può essere risolta notando che il gesto dell'antico atomista è offuscato dalla menzione successiva di Epicuro (*DRN* 3.1042–1045), il quale – sostiene Luciani[175] – potrebbe essere risultato ancora più grande perché non si suicidò. Gassendi potrebbe aver pensato qualcosa di analogo.

Resta un'altra linea argomentativa di Lucrezio che Gassendi discute in *Synt*. 2.669b–671b: quella che vince la paura della morte con lo sminuire la durata della vita. Epicuro pensa che vivere molto o poco sia indifferente per chi è nella serenità e nel piacere. Tale condizione porta lo stesso benessere in un tempo finito o infinito (*RS* 20–21).[176] Ora, Lucrezio fa eco a Epicuro, quando confuta quanti sostengono che è meglio vivere a lungo e ricorre al discorso della Natura personificata, che invita vecchi e giovani a non pretendere di avere il diritto di vivere all'infinito, né a pensare che riceveranno danni da un decesso prematuro e guadagni dall'eternità, perché le loro esperienze piacevoli verranno comunque presto a noia.[177] Più sinistramente, il poeta sancisce che vita e godimento avranno termine nella morte, se anche si seppellissero intere generazioni, dunque che è vano bramare di accrescere sempre più la loro durata (3.1080–1094). L'esito di di questa contro-intuitiva tesi di Epicuro e Lucrezio è duplice. Sul piano morale, essi invitano a non ambire troppo al domani, o meglio a non rinviare il piacere che si può godere oggi e a programmare il futuro quel che basta tanto per aumentare le possibilità di godere in avvenire,

---

174 *DRN* 3.1039–1041; *supra*, 94.

175 Luciani 2003.

176 Il contenuto di queste massime è in realtà controverso. Warren 2004b, 114–134, sottolinea che vi possono essere due interpretazioni. Una vuole che Epicuro ritenesse che sarebbe comunque preferibile (anche se certo non indispensabile) vivere più a lungo (*e.g.* Long/Sedley 1987, 153–154). Un'altra pensa che gli epicurei sostengano, invece, che la durata è totalmente indifferente e che non c'è morte prematura che possa colpirci, che da alcuni è ritenuta insensata (*e.g.* Winspear 1968, 58–60; Furley 1986; Nussbaum 1998, 238–251; Draper 2004), da altri condivisibile (Amerio 1949, 33–35 e 92–94; DeWitt 1954, 230–231; Stork 1970, 25–42; Diano 1974, 269–276; Fallot 1977, 69–79; Lanza 1980, 361–364; Puliga 1983; Rosenbaum 1986; Pesce 1988, 85 e 116–119; Giannantoni 1989, 24–26; Salem 1994, 56–61 e 204–227; Jufresa 1996; Annas 1998, 470–478; Milanese 2003, 249–255; Bjarnason 2003, 33–38; Alberti 2008, 121–173; Mitsis 2018, 60–68 e 153–208; Mitsis 2019a, 25–50; Mitsis 2022, § 6). Mi annovero in questo secondo gruppo.

177 Cfr. 3.931–963, in particolare il v. 947, con Salem 1990, 140–149; Reinhardt 2002, 297; Warren 2004b, 134–142. Sul discorso della Natura in generale, cfr. Stork 1970, 77–106; Wallach 1976, 61–82 e 101–109; Syndikus 1983; Fish 1998, 101–102; Nussbaum 1998, 222–236; Rambaux 1980, 211–212; Reinhardt 2002, 294–304; Milanese 2003, 243–246; O'Keefe 2003. Sulla noia della ripetizione, cfr. *DRN* 3.1080–1081; Toohey 1988, 156–157; Mitsis 2018, 56–57.

quanto per nutrire aspettative piacevoli, senza lasciarsi angustiare da false paure per la morte prematura.[178] I due filosofi spronano, inoltre, ad evitare di commettere atti malvagi o disonesti pur di procurarsi beni che prolunghino quanto più possibile l'esistenza,[179] che peraltro non giovano a nulla se il terrore di morire resta attivo (cfr. *DRN* 3.37–54 e 3.1058–1068 in *Animad.* 3.1721–1722). A livello teologico, invece, la tesi ha la possibile conseguenza di rendere indifferente il paradiso in cui si godrà in eterno di gioie sopraffine. Se il piacere che rende beati è identico nel tempo finito e infinito, nemmeno un salto nell'eternità potrà accrescere questa condizione piacevole.

La ripercussione morale del ragionamento epicureo-lucreziano può essere accolta da Gassendi, che peraltro la ricostruisce in modo accurato in *Animad.* 3.1730–1731. Cercare di prolungare l'esistenza con la malvagità è da evitare (*Synt.* 2.670a–b). È anche sano pensare a vivere oggi senza temer di morire prematuramente e senza affannarsi a prolungare i propri giorni. A prescindere che una vita in questo mondo sia breve o lunga, essa resta pur sempre un'infima porzione del tempo eterno e colmo di eventi che nascono, si susseguono, svaniscono e, infine, sono dimenticati.[180] Contemplando la totalità dell'universo, il saggio arriva a non ritenere più breve l'esistenza individuale, bensì a considerarla una porzione dell'eternità insondabile e a paragonarla al segmento di una circonferenza grande (670a, 671b; cfr. già *Synt.* 1.227a–b). Come osserva Bloch, Gassendi attribuisce alla tanatologia epicurea la «figure d'une méditation quasi religieuse»[181] e, aggiungo, la accosta alla *vox* dell'*Ecclesiastes* che non vi è nulla di nuovo sotto il sole, che non si ha mai alcuna novità (1.9–10 *ap.* 671b). Si tratta di una dottrina che, *mutatis mutandis*, già Eusebio di Cesarea attribuisce a Epicuro,[182] ma che il *Syntagma* associa anche a Lucrezio, specificamente a

---

178 È con tale intento che Gassendi cita *DRN* 3.1082–1086 in *Synt.* 2.676b. Sui piaceri delle aspettative di un buon futuro, cfr. Warren 2001a.

179 *DRN* 3.82–86 in *Synt.* 2.669a. Lucrezio sottintende qui che la paura della morte istiga il crimine e, dunque, che la malvagità alimenta questo stesso terrore. Per approfondire, cfr. Perret 1940; Desmouliez 1958; Schmid 1978, 137–140; Monti 1981; Aronoff 1997, 48–51; Konstan 2007, 76–82; Fowler 2007, 415–420; Roskam 2007, 91–92; Austin 2012; Morel 2018, 291–293; Mitsis 2019a, 35–36. Più in generale, sul legame tra coscienza del male operato e il terrore di morire, cfr. ora Konstan 2019.

180 *Synt.* 2.670a, 671a–b. L'argomento è considerato epicureo da Amerio 1949, 30–31. Cfr. poi le lettere che Gassendi invia a Valois nel 1644 (= *Ep. lat.* 313.196a–197b, 333.207b–208a), che ricorrono a un ragionamento simile senza, però, citare la tanatologia lucreziana.

181 Bloch 1971, 304.

182 *Praep. evang.* 1.8.8: ὅτι τὸ πᾶν ἀεὶ τοιοῦτον ἦν καὶ ἔσται τοιοῦτον· ὅτι οὐδὲν ξένον ἐν τῷ παντὶ ἀποτελεῖται παρὰ τὸν ἤδη γεγενημένον χρόνον ἄπειρον. Senza il riferimento a Epicuro, il luogo dell'*Ecclesiastes* è citato da Gassendi in *Parad.* 2.204b.

DRN 2.294–302 e 5.338–350 (cfr. *Synt*. 1.138a, 166a–b). Il saggio vede, pertanto, che la vita è una concatenazione ripetuta di eventi identici o molto simili e non avrà problemi a lasciare un mondo che conosce già a menadito.

È invece l'implicazione teologica che Gassendi non può in alcun modo accettare (e così anche Frach. *Spos*. 3.80–81). Il cristiano non può essere indifferente a una beatitudine eterna che riceverà da Dio per aver praticato le azioni virtuose che spesso non ricevono retribuzione in vita (*Synt*. 1.128b–129a; 2.633a, 2.634a–b, 2.769b–770a). La premessa che il piacere della tranquillità raggiunto nella vita mortale sia identico a quello che si sente nella vita immortale è falsa. Per quanto il vivere sulla terra sia dolce, esso è pur sempre pieno di miserie (*Synt*. 2.662a–b). Sarebbe allora stolto pensare che il transito al paradiso non sia meglio per noi (*Synt*. 2.675b) e rinunciare alla speranza di dolcezza di un'esistenza interminabile, tenendo anche conto che l'*animus* distaccato dal corpo gode del piacere senza fondo del contatto con Dio e altri incorporei.[183] Epicuro e Lucrezio che cercano di neutralizzare la morte mostrando che la durata della vita è in sé indifferente predicano, in sostanza, la rinuncia a una beatitudine maggiore. Preferire una bella vita effimera a un'eternità di delizie sarebbe come ripetere il gesto folle del Glauco omerico verso Diomede: scambiare oro prezioso con bronzo pregiato (Hom. *Il*. 2.232–236).

4.5 Conclusioni

In questo capitolo si è ricostruito come la psicologia di Lucrezio fosse recuperata con procedere dialettico da Gassendi. Il tentativo sembra essere quello di conciliare per quanto è possibile epicureismo e cristianesimo, distinguendo nel primo tutto ciò che può essere sia buono per la scienza e per la vita, sia compatibile con la fede cristiana.

Gli aspetti positivi che Gassendi recupera dalla psicologia di Lucrezio riguardano la divisione dell'anima in una parte razionale (*animus*) e in una irrazionale (*anima*). Altrettanto apprezzato è il discorso applicato alle operazioni che le due parti assolvono quando sono legate al corpo. Lucrezio ha il merito di aver formulato, infatti, mediante il suo atomismo, un'ipotesi scientificamente plausibile di come operino i processi psichici che noi abbiamo in comune con gli animali e che passano sicuramente per il tramite della materia. Essi includono la sensazione, l'immaginazione, il desiderio, il movimento. Il solo correttivo che Gassendi

---

183 Cfr. *Synt*. 2.635a, 2.651b; Driscoll 1972, 107; Martin 1989, 243–244. Sui piaceri superiori dell'*animus* disincarnato, cfr. anche *supra*, 206; *infra*, 359.

sente di apportare qui è porre il cervello e non il cuore come il centro egemonico di questo tipo di attività. Fatta salva tale differenza, le tesi lucreziane richiedono solo correttivi di dettaglio. Gassendi ritiene, ad esempio, che Lucrezio avesse ragione nel dire che gioia e paura derivano da un'attività cognitiva o immaginativa. Il suo errore è stato quello di non essersi accorto che i moti del cuore discendono dai moti del cervello, dunque di aver spiegato bene i primi, non i secondi.

Sempre positivo è il recupero delle prescrizioni etiche lucreziane contro la morte che non mettono in discussione la vita beata ed eterna. Anche un cristiano ha infatti paura del trapasso e si angustia al pensiero di dover vivere meno. Lucrezio costituisce così un buon antidoto a questi turbamenti terreni: finché si è nel corpo, si può apprendere come ottenere la tranquillità mondana e godere al meglio la fine del tempo di questa carne mortale.

La psicologia lucreziana erra completamente, invece, laddove parla dei processi intellettuali puri e della sorte dell'*animus*. Lucrezio nega, in realtà, che questo linguaggio abbia senso; non esiste per lui alcun pensiero puro, perché pensare è un moto dell'*animus* intrecciato con il corpo e con l'*anima*, né ci sono spiriti che possano vivere del tutto disincarnati. Un intelletto che si stacca dal corpo è dunque un assurdo, tanto che buona parte del libro 3 del *De rerum natura* fornisce una serrata batteria di prove che dimostra in modo lampante la sua mortalità. Gassendi gli obietta, però, di non aver riconosciuto l'incorporeità e l'immortalità degli individui, che sono rivelate come vere dalla fede, ma sono comprensibili alla ragione. Se Lucrezio avesse studiato meglio la natura dell'*animus*, si sarebbe accorto che operazioni come la reminiscenza o l'aspirazione all'eternità non sono esauribili dal corporeo. Da qui avrebbe potuto notare che tale incorporeità prova l'immortalità. La scienza del *De rerum natura* si rivela essere qui una pseudo-scienza. Ciò comporta un chiaro allontanamento dal Lucrezio psicologo che si improvvisa teologo: egli può risultare un alleato solo per confutare dottrine teologiche pericolose, quale l'*Anima mundi* di Fludd. Ma per il resto, Lucrezio deve essere confutato sul piano della teologia, senza aspettarsi la possibilità di un incontro dialettico. L'anima è o mortale o è immortale: non è possibile compromesso. Optando per la sua immortalità, Gassendi sceglie Cristo al posto di Lucrezio.

La discussione del cap. 4.4 ha rappresentato un passaggio dal discorso fisico alle istanze morali. Nel prossimo capitolo approfondiremo quindi di più le concezioni etiche di Lucrezio e le trasformazioni che subiscono entro l'ampio quanto ambizioso progetto di «edonismo cristiano» di Gassendi.

5 Dio crea il piacere. Per un «edonismo cristiano»

Il *De rerum natura* abbonda di riflessioni etiche: il poema le concentra nei proemi di tutti i libri, nei finali del 3 e del 4, nella seconda metà del 5, oltre che in digressioni collocate in vari punti del testo. Dall'antichità alla prima metà del Seicento, gli argomenti morali di Lucrezio erano stati studiati con più favore rispetto a quelli teologici, fisici, psicologici. Identica sorte era arrisa alla morale di Epicuro: a fronte di detrattori che vedevano in essa la radice di molti mali, vi erano stati simpatizzanti persino tra i cristiani che, invece, riscontravano alcune istruzioni per vivere con saggezza.[1]

Quando dunque si propone di studiare i versi etici del *De rerum natura*, o più in generale abbandona i dubbi sull'identità del sommo bene che aveva manifestato nella lettera a Herbert di Cherbury e accetta la tesi di Epicuro che questo coincida con il piacere,[2] Gassendi si espone a rischi molto più contenuti di tensione con il cristianesimo. Certo egli sapeva che ai suoi tempi i più consideravano l'edonismo epicureo una scandalosa causa di immoralità (*Ep. lat.* 584.295b–296b; *Synt.* 2.685b). Proprio perché questi pregiudizi e sospetti continuavano ad aleggiare, cercherò di sostenere in quest'ultimo capitolo la tesi che Gassendi provò a difendere l'equazione bene-piacere con un programma più ampio e ambizioso: la fondazione di un edonismo cristiano o religioso. Con quest'ultima espressione, intendo riferirmi a qualunque filosofia che basa la sua etica su due grandi assunti: (A) La già citata identità del piacere con il bene; (B) L'idea che la teologia o la religione conduca al fine del godimento.

L'edonismo religioso può dunque includere movimenti di pensiero tra loro molto diversi, a seconda di come si definisca il piacere e la divinità su cui si ripone fede. Lo stesso epicureismo può essere incluso nella categoria. Epicuro identificò il fine della vita e della felicità nel piacere catastematico, *i.e.* la rimozione del dolore dal corpo e del turbamento dall'anima (fr. 7 Arr^{2}. = Diog. Laert.

---

1 Cfr. *supra*, cap. 1, oltre che Allen 1944; Jones 1999; Gambino Longo 2007; Moen 2015.

2 Cfr. *Ep. ver.* 417b–418a e *Synt.* 1.1a–b, 4a; 2.486a–491b, 678b–706b; Rochot 1955, 99–100; Gregory 1961, 235–243; Paganini 1995b, 28–29; Sarasohn 1996, 35, 64–65 e 73–74; Specht 2000, 235–236. Per ricomporre l'apparente contraddizione con la lettera a Herbert de Cherbury, cfr. *supra*, 223–224. Per approfondire la riabilitazione della morale di Epicuro in Gassendi, cfr. Mandon 1858, 120–126; Thomas 1889, 243–258; Sortais 1922, 148–152; Driscoll 1972, 98; Martin 1989, 240–242; Murr 1990, 204–205; Paganini 1990, 416–420; Sarasohn 1996, 40–75 e 142–167; Taussig 2003a, 115–122; Taussing 2004b, 149–159.

https://doi.org/10.1515/9783110768084-006

10.136). Egli elaborò inoltre una teologia dove gli dèi fungono da ideali-guida della condotta che conduce alla beatitudine.[3]

In tal sede, il *focus* sulla figura di Gassendi induce a preferire l'aggettivo di «cristiano», in luogo del generico «religioso». Se il suo edonismo ripone come Epicuro il fine nel piacere catastematico, la sua teologia identifica nel Dio provvidente e attivo del cristianesimo il garante del suo conseguimento. Si sosterrà che è proprio questa espressione di pietà che mette al sicuro Gassendi dai pericoli a cui lo poteva esporre l'epicureismo. Si mostrerà, inoltre, che Lucrezio costituisce anche qui un pensatore che si deve studiare e correggere per fondare una nuova morale epicureo-cristiana.

Il capitolo comincia con il vedere come Gassendi «cristianizzasse» i piaceri che il *De rerum natura* identifica con il fine della vita, sulla scia di alcuni predecessori che possono a loro volta essere considerati edonisti cristiani (cap. 5.1). Seguono le sezioni in cui si esamina la ricezione dei versi che aiutano a coltivare le virtù (cap. 5.2), a salvare la libertà in seno alla provvidenza (cap. 5.3), ad assumere una retta venerazione verso Dio (cap. 5.4). Si chiude il capitolo e l'intera indagine con un esame dell'inno a Venere, che apre il poema di Lucrezio e sostiene che vi è una dea che induce i viventi a cercare il piacere, ma non è usato da Gassendi per fondare il suo edonismo cristiano (cap. 5.5). L'obiettivo è capire le ragioni di tale silenzio.

5.1 L'interpretazione cristiana del piacere catastematico

In più punti del capitolo 1, si è avuto modo di accennare che il programma di fondazione di un edonismo cristiano era stato già elaborato da diversi predecessori di Gassendi.[4] Giova partire, dunque, da una considerazione preliminare di ordine storico. Gassendi conosceva questa tradizione?

La risposta è forse negativa per Abelardo, Salutati, Schoppe, Culverwell: né i loro nomi né i loro testi sono mai menzionati negli scritti gassendiani. Ci sono indizi, invece, a favore dell'idea che Gassendi avesse familiarità con il pensiero degli altri autori. Egli menziona due volte le *Dialecticae disputationes* di Valla (*Synt.* 1.59a, 1.181b), dal cui capitolo 10 del libro 1 poteva trarre il riassunto della sua posizione edonistica cristiana. Conosce, inoltre, l'epistolario e il *De moralis*

3 Cfr. Piergiacomi 2017b, spec. 239–303.

4 Cfr. *supra*, cap. 1.1, sezione V (Abelardo e Salutati); cap. 1.2, sezione II (Valla e Filelfo); cap. 1.2, sezione IV (Ficino); cap. 1.2, sezione IX (Erasmo, Bruno, Charron); cap. 1.3, sezione V (Schoppe, Culverwell). Non citerò di nuovo le fonti sulle concezioni edonistiche di questi pensatori. Rinvio, dunque, alle analisi del cap. 1 per i dettagli.

disciplina di Filelfo, che cita per testimoniare il riconoscimento di Epicuro del piacere intellettuale e connesso alle virtù (*Mor. Ep*. 7.224a; cfr. anche *Synt*. 2.685a). Di Ficino, Gassendi cita il commentario alle *Enneades* di Plotino (*Synt.* 2.123a) e possiede la traduzione latina dei dialoghi platonici.[5] La sua conoscenza di Bruno è attestata dal tacito uso di alcune sue tesi fisiche e astronomiche.[6] Infine, Gassendi ricorda Erasmo e Charron come due dei suoi autori preferiti nell'epistolario e nomina gli *Adagia* erasmiani in *Parad*. 1.115b.[7]

In ogni caso, gli argomenti etici del *Syntagma* in difesa dell'edonismo sono molto prossimi a quelli formulati entro tale tradizione. Ciò induce a supporre che Gassendi ne era stato indirettamente influenzato e, per converso, che queste concezioni si riverberarono per suo tramite fino a Locke e altri successori.[8] Di seguito espongo gli argomenti gassendiani, accennando alle somiglianze o differenze maggiori con i suoi predecessori.

L'argomentazione di *Synt*. 2.661a–662b si basa sulla distinzione di due forme di felicità. Una è perfetta o *absoluta*, che secondo le promesse delle Sacre Scritture sarà dischiusa da Dio ai cristiani dopo morti, perché se fossimo destinati a provare una beatitudine già in questa vita saremmo privati della libera facoltà di scelta.[9] L'altra è quella naturale (*naturalis*) di cui parlano invece i filosofi, che non può raggiungere la stessa perfezione o completezza per l'eccessiva debolezza che gli umani manifestano nella vita mortale. Si tratta, a tutti gli effetti, di un *second best*. La felicità naturale è solo una pallida anticipazione di quella sacra. Se escludiamo l'aggiunta della distinzione tecnica tra felicità *absoluta* e *naturalis*, il ragionamento non è in sostanza diverso dalle riflessioni di Valla ed Erasmo.

L'estratto *Synt.* 2.678b–679a riprende invece l'argomento di esegesi biblica che era già presente in Salutati, Valla, Filelfo e Charron. Gassendi previene la critica che potrebbe provenire da alcuni passi scritturistici, come *2Tim*. 3.4, che contrappone gli amanti del piacere (φιλήδονοι) agli amanti di Dio (φιλόθεοι), e la parabola del seminatore di *Lc*. 8.14, che decreta che i godimenti della vita (ἡδονῶν τοῦ βίου) soffocano il seme della parola divina. La strategia apologetica consiste nel ricordare altri luoghi delle Sacre Scritture che vanno in direzione edonistica: e questi sono esattamente *Sal*. 36.7–11 e *Gen*. 2.8–15, già sfruttati dai suoi predecessori. L'unica differenza è che Gassendi spiega perché il giardino di Eden sarebbe una figura-

5 Cfr. l'inventario della biblioteca di Gassendi, tra i cui lasciti troviamo «Platto Ficiny [*sic*]» (Fleury/Bailhache 1957, 46 e 65, n. 23).
6 *Supra*, 161.
7 *Ep. lat*. 1.2a. Bietenholz 2009, 164, considera l'epistola una prova sufficiente dalla conoscenza di Erasmo da parte di Gassendi. Più cauta Taussig 2003b, 92.
8 *Supra*, cap. 1.4, sezione V.
9 Cfr. *infra*, 295.

zione del piacere, attraverso una paraetimologia. La parola ebraica *Heden* avrebbe la sua radice in *Hedna*, da cui deriva la *vox* greca Ἡδονή.[10] Poco più oltre (681b–683a), inoltre, il filosofo echeggia il capitolo dell'*Ecclesiastes* sulla vanità dei piaceri terreni, che era ricordato da Salutati, ma si distingue in tono polemico. Gli epicurei non parlano di piaceri vani, visto che anzi ne cercano alcuni duraturi e pii.

Un terzo argomento si trova in *Synt*. 2.701b–702a ed è un proseguimento della «teodicea edonistica» che Gassendi aveva elaborato nella fisica del *Syntagma* contro Lucrezio. Si era lì sancito il principio che Dio non solo non fa nulla invano, ma addirittura crea gli esseri umani affinché usino le loro facoltà intellettuali superiori per sopravvivere, nobilitarsi e godere.[11] Ora, la partizione etica del *Syntagma* torna su questo argomento lodando la saggezza del sapientissimo artefice della natura (cfr. 701b: *admirari nos potius decet eam fuisse solertiam sapientissimi Naturae Opificis*), ossia Dio, che ha fatto sì che il piacere fosse cercato spontaneamente da tutti i viventi e subentrasse a ogni attività di rilievo, anzi risultasse tanto più intenso, quanto più fosse utile a preservare la conservazione della specie. Un esempio è il godimento sessuale, che è stato reso fortissimo negli animali appunto per spronarli, con l'esca del godimento, a riprodursi.[12] Le bestie servono comunque solo da indicazione assiologica, nel senso che sono richiamate per dimostrare esclusivamente che il piacere sia il fine. Lo prova il fatto che il resto del ragionamento di Gassendi sottolinea che gli esseri umani devono trovare i mezzi per godere attraverso la ragione, non darsi alla vita bestiale. Gli stessi comportamenti attuati in vista del godimento variano molto, del resto, a seconda della specie animale di riferimento: quella umana deve allora trovare la disposizione conforme alla sua natura razionale. L'unico punto che non va mai dimenticato è che, anche per l'umanità, vale il principio che è Dio che crea il piacere e lo pone come obiettivo.

Le riflessioni che precedono (2.700b–701b) chiariscono, inoltre, che tale argomentazione è una rilettura cristiana del cosiddetto *cradle argument* epicureo, riportatoci da Torquato (*ap*. Cic. *Fin*. 1.37–38). Epicuro sosteneva, infatti, che la natura fa percepire in modo evidente a tutti gli enti animati, inclusi animali e bambini, che il piacere sia il bene, senza però aggiungere che quella è stata ordinata allo scopo dalla provvidenza di Dio.[13] Abbiamo visto sopra, però, che questa

---

10 *Synt*. 2.679a. È interessante osservare che *Hedna* è associato al piacere sessuale in *Gen*. 18.12, dove l'anziana Sara ride interiormente al pensiero di godere dall'unione con il marito Abramo. Si ringrazia Davide D'Amico per la segnalazione.

11 Cfr. *Synt*. 1.332a, ma più nel dettaglio *supra*, capp. 3.4.3 e 3.5.

12 Cfr. anche *Synt*. 2.479a, 2.488b–489a; *infra*, 304.

13 Per approfondire il *cradle argument*, cfr. Mitsis/Piergiacomi 2018, 109–118; Mitsis 2018, 60–64; Mitsis 2019a, 76–82. In generale, sulla relazione tra affezioni e condotta etica, cfr. Gigante 1998, 46–62; Verde 2018, 207–214.

aggiunta fu posta dal discorso epicureo che Maffeo Vegio pronuncia nel *De voluptate* di Valla e che Gassendi prende sul serio, piuttosto che attribuirla a un personaggio fittizio.

Un ultimo argomento ancora è nell'estratto *Synt.* 2.710a–b, che decanta la soavità della legge o del giogo che Dio impone all'essere umano. La lode che noi rivolgiamo alla divinità è descritta da Gassendi in termini edonistici, attraverso una citazione dal *Canticum canticorum*, in cui si paragona il fedele alla sposa che insegue la scia dell'unguento odoroso del suo amato (1.3), e dal commento di Agostino (*Hom. in Gv.* 26.2.4–5) a *Gv.* 6.44 («Nessuno può venire a me, se non lo attira il Padre che mi ha mandato»; cfr. anche Origen. *In Cant.* 1.3–4), che mostra che il cristiano è attratto potentemente da Dio per il piacere che Egli dà. La tesi di Gassendi è allora che il bene del godimento è ricavato dal fatto che esso è dispensato dalla preghiera e della ricerca della divinità.[14]

Gli argomenti finora visti mostrano che la sezione etica del *Syntagma* è una sistematizzazione di un bacino di idee elaborate in seno alla tradizione edonistica cristiana. L'originalità di Gassendi consiste nell'approfondire le caratteristiche del piacere che Dio ha creato. Qui è Lucrezio a costituire un alleato prezioso. Conviene allora ricostruire la teoria epicurea del piacere, per capire fino a che punto Gassendi la faccia sua *more Christiano* tramite i versi lucreziani. Sottolineo tuttavia subito che, data la restrizione del mio *focus* su Lucrezio, qui non ricostruirò l'intera dottrina di Epicuro. Mi soffermerò solo sui punti che consentono di spiegare la versione lucreziana.

Epicuro e Lucrezio pensano che la *voluptas* sia il bene che orienta ogni desiderio/volontà.[15] Il poema del secondo descrive però il piacere in modi molto diversi, come rileva Farrington.[16] Lucrezio distingue anzitutto il piacere inteso come reazione fisiologica interna. Gli estratti *DRN* 2.398–441 e 4.615–627 mostrano che godere significa per noi che siamo sani essere «titillati» (cfr. *titillare* al v. 2.429) dalle particelle atomiche lisce e rotonde, o che hanno una forma capace di solleticare i nostri sensi. Tali sono gli atomi del miele e del latte che sono dolci al palato, delle melodie per l'orecchio, dell'incenso per il naso, di un bel quadro per gli occhi, della seta per le mani. Sensazioni di dolore sono invece arrecate in noi dalle particelle ruvide e uncinate, che si trovano in enti come l'assenzio, il suono di una sega che stride, il cadavere putrefatto, una brutta immagine, il fuoco e la brina. La specifica che ci troviamo di fronte a nostre reazioni è importante per evidenziare che Lucrezio individua piaceri e dolori *soggettivi*.[17] Quello che appare piacevole o

14 Su questo nesso, cfr. Bloch 1971, 304–306.
15 *Ep. Men.* 128; *DRN* 2.258; *supra*, 195.
16 Farrington 1952, 26–28.
17 Sulla cui esistenza, cfr. Diano 1974, 116–125.

doloroso per noi che siamo in salute può determinare affezioni contrarie in un malato. Il miele che ci sembra dolce può risultare amaro quando siamo in preda alla febbre (*DRN* 4.633–670, 4.706–721).

Esiste però anche un altro tipo di piacere e Lucrezio lo chiama *vera voluptas* (*DRN* 5.1432–1433), come riconosce – senza però la citazione lucreziana – anche Patin (*TR* 6.1.602–603, 6.4.693). Esso costituisce il candidato più promettente del bene. La *vera voluptas* è qualificata, dopo tutto, come un godimento che ha limite nel suo accrescimento e che dunque differisce dai «titillamenti» dei sensi appena descritti, che in sé potrebbero estendersi all'infinito. Altri luoghi del *De rerum natura* (2.17–22, 3.23–24, 5.43–48) suggeriscono che essa deve consistere nella totale eliminazione del dolore dal corpo e del turbamento dall'anima. Questo è il fine percepito come naturale, dunque non ha bisogno di essere dimostrato,[18] è facile da ottenere, se si segue la retta dottrina epicurea che cancella i falsi desideri e timori (6.24–28), ed è durevole, anzi resta forse stabile nel tempo. Lucrezio usa del resto l'espressione *templa serena* (2.8) per descrivere lo stato del sapiente che ha raggiunto la tranquillità dell'animo e la quiete del corpo. Se la interpretiamo seriamente, possiamo presumere che essa indichi una condizione di serenità granitica come un tempio, che va distrutta solo quando arriva il crollo e la morte. Ci troviamo davanti a una descrizione di un piacere oggettivo, o meglio impersonale.[19] Pare, del resto, che la *vera voluptas* non sia una risposta organica che muta in base al tipo di particelle ricevute, o alla tipologia di organismo. La causa del piacere in questione è la medesima: la rimozione di tutto il dolore che riporta corpo e anima alla loro integrità naturale (*DRN* 2.963–968).

Un altro processo che potremmo annoverare come stabile in tutti i viventi è il movimento delle particelle senza nome dell'anima, che si dipartono dalla regione cardiaca per diffondere la sensazione di piacere o dolore fino alle parti più estreme e nascoste dell'organismo.[20] Non sembra però che esso sia limitato alla *vera voluptas*. Il processo potrebbe essere coinvolto, infatti, sia nella trasmissione del moto ricevuto dalle particelle atomiche lievi/rotonde, sia nella cognizione di avere un organismo senza sofferenze.

18 Interpreto così il riferimento a *natura latrare* in *DRN* 2.17, che con una metafora colorita indica che la nostra natura atomica pretende di avere solo l'assenza di sofferenza (Hadzsith 1963, 151; Schmid 1978, 128–134; Salem 1990, 185). *Contra* Jeffreys 1983, che pensa invece a un gioco di parole e a un'allusione scherzosa al cinismo.

19 Il punto è valorizzato da Pesce 1988, 144–158; Asmis 2008, 151–155; Mitsis 2019a, 82–95. Di contro, Eckerman 2020a sostiene che *templa serena* si riferisca solo alla serenità dell'anima e significhi «serene (mental) realms».

20 *DRN* 3.242–251. Sulle particelle senza nome, cfr. *supra*, 194.

La prospettiva lucreziana così delineata coincide in parte con il pensiero di Epicuro. Egli distingueva il piacere in due forme: il catastematico o stabile di ἀπονία e ἀταραξία dal cinetico o in moto, che include i moti di χαρά ed εὐφροσύνη (cfr. ancora il fr. 7 Arr^2.). La prima coincide con il godimento che trova il confine (ὅρος) del suo accrescimento (ὑπεξαίρεσις) nella completa rimozione di ogni dolore, di cui si parla in *Ep. Men.* 128 e con questa precisa terminologia nella *RS* 3. In modo non tecnico, la distinzione potrebbe corrispondere alla divaricazione di Lucrezio tra la *vera voluptas* che trova limite nella liberazione della sofferenza e la *titillatio* degli atomi lisci/rotondi, che peraltro potrebbe essere la traduzione latina del greco γαργαλισμός, con cui Epicuro indicava il solletico creato da suoni, alimenti e altri stimoli piacevoli.[21] Benché sia arduo trovare nel *De rerum natura* un corrispettivo di εὐφροσύνη, non c'è dubbio che la χαρά coincida con la *laetitia* lucreziana. Entrambe derivano dal cuore e consistono in moti che possono anche essere diversi dal piacere catastematico. Una persona gioisce anche quando il suo corpo è in piena sofferenza, o quando spera che l'inquietudine presente verrà un giorno debellata dal suo intimo.[22]

La relazione tra i piaceri catastematici/cinetici non è tuttavia chiara, tanto che l'esistenza di una *divisio* del godimento è stata messa in discussione da Nikoslky.[23] Il problema maggiore è rappresentato dal contenuto delle *RS* 18 e 29 di Epicuro, che accennano a un piacere che si varia (ποικίλλεται) nella carne dopo aver raggiunto il limite dell'accrescimento, stando al linguaggio intravisto nella *RS* 3. A meno di pensare che tale variazione sia una terza forma di godimento, che non ha riscontro nelle fonti, bisogna presumere che le massime indichino un moto che subentra al piacere catastematico e che appunto varia il godimento che ha già raggiunto il massimo. Epicuro è del resto chiaro nel dire che, quando si è nell'ἀπονία e nell'ἀταραξία, non c'è più bisogno dell'ἡδονή, da intendere con la forma cinetica.[24] Non per questo si deduce, però, che i piaceri in

21 Cfr. il fr. 22.1 Arr^2. = Ath. 12.67. Sulla continuità tra Epicuro e Lucrezio, cfr. Sedley 2020, 11–15. *Contra* invece Eckerman 2020b, che sostiene che l'esposizione lucreziana è di carattere introduttivo e non contiene così i tecnicismi dottrinari del maestro.

22 Cfr. lo scolio a Epic. *Ep. Hdt.* 66 e fr. 22.3 Arr^2. (= Plut. *Suav. viv.* 1089D5–8); *DRN* 3.106–111 e 3.141–151; Konstan 2007, 28–34 e 38–44.

23 Nikolsky 2001.

24 Cfr. οὐκέτι τῆς ἡδονῆς δεόμεθα. Seguo le interpretazioni di Amerio 1949, 98–99; DeWitt 1954, 226–228; Diano 1974, 45–49, 55–62, 168–181, 201–206, 269–278; Porter 2003, 216–219; Fowler 2007, 420–421; Mitsis 2019a, 84–85; Mitsis 2022, § 5. Cfr. per altre prospettive Merlan 1960, 1–37; de Lacy 1969, 109; Bignone 1973, vol. 1, 385–409; Fallot 1977, 66–67; Pesce 1988, 151–153 e 158–162; Salem 1994, 86–91, 96 e 105–132; Annas 1998, 459–466; Konstan 2007, 34–36; Konstan 2012, 14–15; Konstan 2015b, 153–157; Liebersohn 2015; Libersohn 2018. Sull'edonismo epicureo in generale, cfr. Erler 2012.

movimento non sono beni. Epicuro anzi scrive nell'*Epistula ad Menoeceum* (§ 129), nella *RS* 8 e in un frammento del Περὶ τέλους (Cic. *Tusc.* 3.41; Ath. 12.67 = frr. 22.1–2 Arr^2.) che essi sono degni di scelta come ogni altro, *i.e.* come quello catastematico. Il punto è semmai che questi piaceri sono a volte superflui per la felicità duratura e addirittura rischiosi per conservare sia l'ἀπονία che l'ἀταραξία. I cinetici non vanno pertanto abbandonati, bensì opportunamente selezionati.

Tale interpretazione della *variatio* – e dell'accettazione del principio che ogni piacere è un bene – è forse sposata da Lucrezio, come emerge da due estratti del poema. Uno è *DRN* 2.1–22, dove si legge che chi ha raggiunto i *templa serena* prova il godimento supplementare di appurare di esser libero dagli affanni che dominano gli altri. Per Schmidt e Milanese, peraltro, le delizie del v. 22 (*delicias quoque uti multas substernere possint*) sarebbero la resa latina delle variazioni piacevoli (ποικιλία) di Epicuro.[25] L'altro è *DRN* 5.1390–1392, che riporta che i primitivi godono dell'ascolto e del canto dopo essersi saziati di cibo. Il primo estratto può descrivere la variazione piacevole di chi ha raggiunto l'ἀταραξία, mentre il secondo una dolce *variatio* di chi ha conquistato l'ἀπονία liberandosi dai morsi della fame. Se la tesi è plausibile, possiamo concludere che il piacere cinetico sia (per Lucrezio) il moto degli atomi lisci/rotondi che stimolano gli organi di senso, quando ogni sofferenza è tolta.

Una difficoltà in merito è però posta da *DRN* 4.627–632, che descrive il piacere dell'alimentazione. Lucrezio scrive che masticare è piacevole, ma che non vi è alcun godimento (*nulla voluptas*) quando le particelle di cibo si diffondono in tutto il corpo. Il testo può dunque suggerire che non si gode dei moti cinetici supplementari, quando si raggiunge la sazietà. Mi pare, però, che il contesto del passo (4.615–632) non autorizzi un'interpretazione di portata così generale. L'estratto si limita a descrivere come i succhi del cibo liberino gli atomi lisci/rotondi che stimolano l'organismo entro i limiti del palato (v. 627: *sine palati*), o per la precisione solletichino i condotti della lingua e appunto del palato (vv. 620–624). Lucrezio starebbe dicendo, così, che l'alimento solletica solo le parti molli dell'apparato orale, non arrivando mai a titillare quelle dure come i denti. Esso non esercita una dolce sollecitazione fuori da questa zona. L'interpretazione evita peraltro un rischio: il pensare che non vi è piacere in questi altri organi. Il punto sarebbe contraddetto dal fatto che Lucrezio attribuisce le affezioni anche ai denti e che la sensazione piacevole arrivi ovunque, incluse le parti più intime come viscere e midollo osseo (*DRN* 3.249–251, 3.692–694). Il

---

25 Schmid 1978, 130–131; Milanese 2004–2005. *Contra* Liebersohn 2018, 780–792, che sostiene che la variazione coinvolge solo il piacere del corpo e mai della sola anima. Su questa esperienza, *infra*, 259 e 265.

nulla voluptas si riferirebbe, in conclusione, alla mancanza di piacere del gusto fuori dalla zona orale. Non negherebbe che altri piacevoli moti cinetici possano arrivare alla gola e allo stomaco.

L'ultima caratteristica che emerge dall'edonismo epicureo consiste nella credenza che il piacere sia il bene che gli esseri umani condividono non solo con gli animali,[26] ma soprattutto con gli dèi. Gassendi (*Synt*. 1.2a; *Animad*. 3.1646–1649) la attribuisce correttamente a Epicuro. Egli scrive nel § 135 dell'*Epistula ad Menoeceum*, che i suoi insegnamenti rendono il discepolo come una divinità tra gli uomini (ὡς θεὸς ἐν ἀνθρώποις). Secondo una sentenza nota all'epoca grazie a Clemente di Alessandria (*Strom*. 2.21.127.1 = fr. 602 Us.), citata anche in *Synt*. 2.725b, il pensiero di Epicuro era invece più radicale: se si raggiunge lo stato di assenza di bisogni, si diventa uguali al divino (ἰσόθεον). Gassendi propende, però, per la lettura *soft* dell'epistola, a partire dal parallelo di Diog. Laert. 10.121a (*ap*. *Animad*. 3.1227–1228). Qui si legge che Epicuro distinse due forme felicità: una somma, propria degli dèi, e una che subisce aumenti/diminuzioni di piaceri. Gassendi ritiene che la seconda appartenga agli esseri umani e aggiunge delle parole assenti dall'estratto laerziano: οἷα ὡσεὶ ἐπὶ τοῖς ἀνθρώποις.[27] È però interessante osservare che il filosofo non prenda in considerazione il controverso § 124 dell'*Epistula ad Menoeceum* e più precisamente il soggetto plurale che accoglie i propri simili (τοὺς ὁμοίους ἀποδέχονται), da alcuni letto come un riferimento agli dèi che rivelano una somiglianza con i saggi simili al divino. La ragione è che l'edizione, la traduzione e il commento delle *Animadversiones* di Gassendi (1.82–83, 3.1250) affermano piuttosto che qui si parla delle false opinioni che i molti (πολλοί) proiettano sulla divinità.[28] Essi pensano che dagli dèi derivano grandi beni ai buoni e grandi mali ai malvagi, nonché che i virtuosi (secondo l'accezione popolare) concepiscono il divino come simile a loro e diverso dai viziosi.

Gassendi non riconosce però a Lucrezio la prospettiva dell'assimilazione del saggio alla divinità, per quanto essa sia presente nel *De rerum natura*. Il poeta qualifica il godimento come divino: *hominum divumque voluptas* (1.1, 6.94), *dia volup-*

---

26 Cfr. *DRN* 1.12–20 e l'argomento del *cradle argument* ricordato poco fa.

27 Il testo greco riporta, secondo l'edizione Dorandi 2013, 804: Τὴν εὐδαιμονίαν διχῇ νοεῖσθαι, τήν τε ἀκροτάτην, οἵα ἐστὶ περὶ τὸν θεόν, ἐπίτασιν οὐκ ἔχουσαν· καὶ τὴν προσθήκην καὶ ἀφαίρεσιν ἡδονῶν. Le parole οἷα ὡσεὶ ἐπὶ τοῖς ἀνθρώποις sono aggiunte da Gassendi in *Animad*. 1.81 dopo οὐκ ἔχουσαν.

28 Per uno *status quaestionis* su questa complessa questione, cfr. Heßler 2008; Heßler 2014, 181–194. Tra gli studiosi che pensano a loro volta che il soggetto di ἀποδέχονται consista i πολλοί vi sono Diano 1974, 15, e lo stesso Heßler 2014, 189–194. Forse è a partire da tale testo che Gauges de' Gozze attribuì a Epicuro la provvidenza (*supra*, 64).

tas (2.172), *divina voluptas* (3.28), *divinus sensus* (5.144), *otia dia* (5.1183).[29] Forse Lucrezio è anzi vicino alla versione forte riportata da Clemente, se è plausibile dire che i *templa serena* dei saggi che giungono al godimento catastematico rispecchino le *sedes quietes* divine.[30] In tal caso, Gassendi non nota la divergenza con Epicuro, data la sua credenza della continuità dottrinale tra il maestro e il discepolo in ogni punto dottrinale.

Possiamo adesso passare a vedere come Gassendi recuperi la prospettiva epicureo-lucreziana. Egli conviene di certo con Epicuro e Lucrezio che il fine a cui ambiamo sia il piacere, da intendere in senso oggettivo come l'ἀπονία e l'ἀταραξία. Il passo *Synt.* 2.715a–b è decisivo nel mostrare che il godimento apprezzato da Gassendi ha tutti i caratteri di tale godimento: è massimamente naturale (*maxime naturalem*), facile da ottenere *(maxime obtentu facilem)*, durevole (*maxime durabilem*), esente da pena *(maxime poenitentia expertem)*, libero.[31] Il filosofo non manca di riconoscere, inoltre, che esiste anche il piacere soggettivo/variabile che nasce dai moti atomici delle particelle lisce e rotonde,[32] così come che si può dare il condimento (*condimentum*) della variazione cinetica (*Synt.* 2.694a, 2.717a, 2.721b; *Animad.* 3.1728–1729), sotto la quale è inserito anche il moto della gioia (*Synt.* 2.483a, in cui però si cita Aristotele e non Epicuro o Lucrezio).

Esistono nondimeno dei correttivi importanti apportati da Gassendi. Due sono già stati accennati nel capitolo precedente.[33] Comincio con il notare che Gassendi riconosce che esistano piaceri veri/buoni e piaceri falsi/cattivi, diversamente da Epicuro e Lucrezio, che, come si è visto, sono dell'idea che anche i moti cinetici della *titillatio* fanno parte del bene. Egli pensa, di contro, che solo i piaceri catastematici siano davvero buoni. Gli altri allettamenti dei sensi possono anche essere cattivi e dannosi. È anche per tale ragione che, come vedremo più avanti,[34] Gassendi sostenga che almeno il frammento del Περὶ τέλους di Epicuro possa essere un testo spurio, perché riconosce come beni i piaceri pericolosi del sesso.

---

29 Vi è chi nega che quest'ultima espressione indichi un piacere divinizzato (Flamand 1992, 156). Se anche è vero, le altre citazioni lo provano inequivocabilmente.

30 Così Craca 1989, 95; Porter 2003, 221; Sedley 2020, 17–21. Sulle sedi divine, cfr. *supra*, cap. 3.2, mentre sul programma di assimilazione al divino, cfr. *infra*, cap. 5.4.

31 Cfr. *Synt.* 1.4a; 2.660b, 2.662a, 2.664a, 2.676b–677a, 2.693b–694b, 2.698a, 2.700a–702b, 2.714a–716b, 2.718b, 2.724a–725a; *Animad.* 3.1420–1423, 3.1683–1685, 3.1701–1706, 3.1729–1730, 3.1734; *Ep. lat.* 180.131b–132a. Sulla libertà, cfr. *infra*, cap. 5.3.

32 *Synt.* 1.96b, 1.371b, 1.384b e 1.398b; 2.54a–b, 2.330a, 2.349b, 2.354b–356b, 2.409b–411b, 2.414b–416a, 2.440b–441a, 2.488a–b, 2.682a–685a, 2.718b–719a; *Animad.* 1.295–297; Specht 2000, 234. Dei luoghi citati prima, non è però studiato *DRN* 4.627–632.

33 *Supra*, 201–202, cui rimando anche per i riferimenti.

34 *Infra*, 308.

Un altro correttivo è il rigetto del cardiocentrismo, che porta Gassendi a supporre l'origine cerebrale e il carattere non-materialistico delle affezioni dell'*animus*. Dal momento che quest'ultimo è impassibile e immortale, non è esso a provare i turbamenti che allontanano dall'ἀταραξία. A turbarsi e a gioire è semmai il cuore, che riceve il suo moto dall'attività cerebrale (*Synt*. 2.481a–482a). L'*animus* avverte solo il piacere mai accompagnato da dolore che si avverte quando si pratica la conoscenza e la virtù, che non dipendono da una mancanza o disagio, bensì sono amate dalla mente di per se stesse. Ciò è particolarmente vero per quel che riguarda l'attività virtuosa. Se non lo si specificasse, si potrebbe dire che una virtù nasce dal vizio, il che è assurdo e infanga il nome stesso di virtù.[35] L'implicazione del ragionamento è che Epicuro e Lucrezio sbagliano nel credere che la felicità sia la ricerca dell'ἀταραξία. Questa è già dentro gli animi umani. Il fine è piuttosto recuperare le condizioni psico-somatiche che consentano di avvertire i piaceri intellettuali della virtù e della conoscenza.

L'ultimo correttivo riguarda la tesi che il piacere a cui accede l'essere umano sia molto prossimo a quello di Dio. È qui che l'epicureismo viene respinto senza mediazioni. Il raggiungimento della completa e perenne assenza del dolore con le relative variazioni è una pura utopia nell'esistenza terrena. Troppo frequenti e violenti sono i disturbi al godimento, che quanto meno impediscono di raggiungere quello massimo che è in Dio: un piccolo dolore o una lieve inquietudine impedirà di accrescerlo fino in fondo. L'ἀπονία e l'ἀταραξία sono salvaguardate in modo perenne solo in un paradiso *post mortem* per chi si è comportato rettamente in questa vita. Si tratta di una posizione che, *mutatis mutandis*, Lattanzio aveva assunto, sostenendo che l'atarassia che *DRN* 6.24–28 considera facile da ottenere è invece garantita solo da Cristo e dalla sua parola (*Div. inst*. 7.27.6–7). Come già in Cardano,[36] si riconosce che Epicuro e Lucrezio possono promettere solo il *second best* della felicità *naturalis*: una pallida anteprima della beatitudine che il cristiano riceverà nella prossima vita, ma che non ha nulla a che fare con l'assimilazione a Dio. Sul piano mortale, si potrà ridurre quasi al minimo dolori e turbamenti, forse addirittura in parte acquisire caratteri che assomigliano all'azione della divinità,[37] mai arrivare al grado zero del piacere (*Synt*. 2.716a, 2.717a, 2.721a).

In conclusione, sono queste attente e critiche riprese dell'etica epicurea attraverso i versi lucreziani a costituire il punto di originalità dell'edonismo di Gassendi. Già Valla criticò l'arrogante tesi epicureo-lucreziana che ottenere il

35 *Synt*. 2.482a–b e 2.483b. Chiarimenti sulla temperanza si avranno *infra*, cap. 5.2.2. Mi pare così ridimensionata la critica mossa a Gassendi di aver negato che esistano piaceri che non nascono senza la commistione con il dolore (Sortais 1922, 144–145).

36 *Supra*, 50.

37 Cfr. *infra*, 303.

godimento significa eguagliarsi o assimilarsi agli dèi, incarnata da Maffeo Vegio quando cita la *dia voluptas* di 2.172 (*ap. Volupt.* 1.47.1), a cui il pio discorso di Antonio da Rho muove l'obiezione che le miserie terrene impediscono di far scendere questa condizione divina nel mondo umano.[38] Gassendi va però più nel dettaglio e chiarisce con più ampia documentazione testuale che non c'è nulla di licenzioso nel piacere di cui parlavano gli epicurei, se la *vera voluptas* consiste nell'eliminazione del dolore e del turbamento. Tale piacere può essere allora considerato un buon ponte tra la felicità *naturalis* e l'*absoluta*. L'assenza di dolore e turbamento è in fondo una condizione che chiunque ritiene desiderabile sia in questa terra, sia presso Dio nel regno dei cieli.

5.2 Le vie di accesso al piacere

Il paragrafo precedente ha mostrato che cosa sia per Lucrezio/Gassendi il piacere che rende beati e quale sia la sua fondazione teologica. Il problema che adesso si pone è ricostruire quali sono le vie di accesso al godimento catastematico divino. Gassendi non ha dubbi che i tramiti principali siano le virtù, sia perché ritiene che esse procurino una stabilità psichica interiore che è sintomo di piacevolezza e tranquillità (*Ep. lat.* 146.113b, 314.196a–197b), sia perché segue Epicuro (*Ep. Men.* 132) che le ritiene inseparabili dal piacere.[39] Ancor più nello specifico, *Synt.* 2.692b–693a attesta che egli pensa alle *virtutes* descritte da Torquato: sapienza, temperanza, coraggio, giustizia e amicizia (Cic. *Fin.* 1.13–54). Gassendi però usa un ordine leggermente diverso e aggiunge un'analisi della prudenza, della pietà religiosa, della gratitudine (*Synt.* 2.743a–820b).

Lucrezio sposa a sua volta la teoria dell'inseparabilità di virtù e piacere. Se escludiamo le occorrenze in cui *virtus* è sinonimo di forza o resistenza fisica (*DRN* 5.857–863, 5.966–968), il termine è sempre associato a una qualche forma di eccellenza morale che fa accedere al godimento. È per la sua virtù d'animo (cfr. *animi virtutem* in *DRN* 1.70) che Epicuro è riuscito a liberare l'umanità dai terrori della religione che allontanano dal sommo bene dell'ἀταραξία. La *virtus* che Lu-

---

38 Su Valla, cfr. de Panizza Lorch 1985, 29, 71–72 e 108, spec. 72: «In this poetic finale [del libro 1 del *De voluptate*], the core of the argument is to be discovered in suggestions, such as the union of *Natura*, gods and poets, the poets who create the gods».

39 *Animad.* 3.1706–1708; *Synt.* 2.691a–693a, 2.702b–706b, 2.714b–715a, 2.740b–742b; *Ep. lat.* 347.215a–b. Sulla teoria dell'inseparabilità della virtù con il piacere, cfr. soprattutto Mitsis 2019a, 97–108. Utili anche Anton 1993; Salem 1994, 101–105; Annas 1998, 467–470; Alberti 2008, 175–205; Gordon 2012, 124–132. Secondo Spink 1974, 117; Makin 1985, 498; Johnson 2003, 344; Gventsadze 2007, Gassendi è anche debitore di Aristotele.

crezio riconosce a Memmio è lodata, inoltre, per il piacere che essa può procurare al suo protetto.[40] Manca, però, nel *De rerum natura*, una trattazione delle virtù paragonabile a quella di Torquato. Il poema omette persino di menzionarle per nome, ad eccezione di *sapientia* (*DRN* 5.10) e di *amicitia*.[41] Fatta salva tale premessa, numerosi versi di Lucrezio spiegano come accedere alla felicità assumendo con un comportamento che, se pure non è chiamato tale, è di certo ascrivibile alla virtù. Gassendi li cita dunque nella sua opera, distinguendo ciò che gli torna utile per difendere il suo edonismo cristiano e correggendo gli altri.

Nelle prossime sezioni, esaminerò le virtù secondo l'ordine stabilito da Torquato. Escluderò tuttavia la riflessione sul coraggio, già studiata nel cap. 4, durante la ricostruzione della «cristianizzazione» del *Nil igitur mors est ad nos* di Lucrezio. Essa può essere sintetizzata come la *virtus* che conduce al piacere catastematico perché si alimenta di argomenti che mostrano che la morte non procura alcun danno e, nel caso di Gassendi, perché infonde la sicurezza che morire sarà un *transitus* a un piano di esistenza beato. Mi differenzierò invece da Torquato nello studiare, come fa Gassendi (*Synt*. 2.808a), la giustizia insieme all'amicizia.

5.2.1 La sapienza della natura divina

Si è detto che una virtù che Lucrezio nomina esplicitamente è la *sapientia*, che è attribuita a Epicuro e descritta in *DRN* 5.1–53. Il poeta epicureo le attribuisce la conoscenza di ciò che è bene e male, che diventa una norma di vita (v. 9: *vitae rationem*) utile per purificare il cuore dai desideri che impediscono di accedere al piacere secondo natura (vv. 43–48) e per comprendere chi sono gli dèi immortali (vv. 52–54), liberandoci così dai terrori verso il divino e la morte. Il controllo della paura non è in realtà esplicitato da Lucrezio, ma è pacifico includerlo nella lista delle passioni dannose e guarite dalla *sapientia* non solo sulla base di quanto leggiamo poco oltre in *DRN* 5.82–90, ossia che chi conosce la divinità non cadrà in spaventose superstizioni, ma grazie al parallelo del discorso dell'epicureo Torquato (*ap*. Cic. *Fin*. 1.43–46). Egli attribuisce alla sapienza, insieme al potere di controllare i desideri e di dirigere la vita, quello di emancipare dal tremebondo terrore (§ 46: *a formidium terrore vindicet*).

Questa descrizione pone un problema di ordine filologico. A quale virtù di Epicuro corrisponde la *sapientia* di Lucrezio? Due sono i candidati possibili. Il primo è la σοφία o φιλοσοφία che provvede a ciò che rende la vita beata (Epic. *RS* 27) e si

40 *DRN* 1.140 con Gordon 2012, 117–118.
41 Cfr. *infra*, 264 e 283–284.

identifica con la φυσιολογία, capace di rendere serena l'esistenza controllando i desideri e rimuovendo le vane paure verso gli dèi, la morte, i fenomeni celesti (*Ep. Hdt.* 37 e 78; *Ep. Pyth.* 86–88; *RS* 11–12, 29, 45). L'altro è la φρόνησις, menzionata in *Ep. Men.* 132 e detta più onorevole (τιμιώτερον) della filosofia. Il significato del comparativo non è chiaro, ma una soluzione è ricavabile dal seguito del passo. Epicuro dice che la prudenza genera le altre virtù (ἐξ ἧς αἱ λοιπαὶ πᾶσαι πεφύκασιν ἀρεταί) e insegna che la vita virtuosa è inseparabile dalla piacevole (διδάσκουσα ὡς οὐκ ἔστιν ἡδέως ζῆν ἄνευ τοῦ φρονίμως καὶ καλῶς καὶ δικαίως). Essa è perciò più onorevole perché sa dirigere la sapienza verso il bene del piacere, che altrimenti resterebbe nozionismo inerte.[42] Ora, benché la φρόνησις sia tradotta di norma con *prudentia* e la σοφία o φιλοσοφία con *sapientia*, non si può escludere che Lucrezio non distinguesse i due sensi. I versi sopra citati mostrano che il sapiente è un conoscitore che sa tradurre in atto pratico il sapere, quindi a tutti gli effetti un individuo dotato della φρόνησις. Contro l'obiezione che l'ipotesi non rispetta la distinzione tecnica che troviamo nell'*Epistula ad Menoeceum*, si può forse supporre che Lucrezio semplifica la dottrina del maestro.[43] Nel suo poema non figura mai, del resto, la parola *prudentia*, tanto meno la sua separazione dalla *sapientia*.

Passando alla ricezione di Gassendi, va osservato che il suo commento al § 132 dell'*Epistula ad Menoeceum* non prende posizione. Nella prima parte, egli pare orientato a identificare *sapientia* e σοφία, distinguendola dalla *prudentia* o φρόνησις. Gassendi sostiene che quest'ultima è una virtù che dispone la sapienza – che di per sé studia i fenomeni celesti – alla vita beata (*Animad.* 3.1424). Nella seconda parte del commento, Gassendi concede qualcosa all'identità *sapientia* e φρόνησις. Sulle tracce di Lambin, osserva che gli oggetti della sapienza sono gli stessi della prudenza e nota come il φρονίμως di *Ep. Men.* 132 è tradotto dall'epicureo Torquato in Cicerone con *sapienter*.[44] D'altro canto, nella sua traduzione dell'*Epistula ad Menoeceum*, egli rende φρονίμως con *prudenter* (*Animad.* 1.88). Di contro, nel monologo del personaggio di Epicuro del *Philosophiae Epicuri syntagma*, cita il brano di Cicerone sostituendo la *sapientia* del testo con *prudentia* (e segnala tra parentesi l'equivalenza dei due termini).[45] Nel *Syntagma philosophicum*, infine, Gassendi divarica i concetti, dicendo che la *sapientia* ha

---

42 Così Bignone 1973, vol. 2, 79–82 e 105–108, che suppone una polemica con Arist. *Eth. Nic.* 6.1143b33–35 e 1145a6–11; DeWitt 1954, 291; Manolidis 1987, 118–123, che trae tale conclusione senza però menzionare il passo dell'*Epistula ad Menoeceum*; Bloch 1995; Alberti 2008, 188–193; Heßler 2014, 280–293; Grecchi 2019, 278–279.

43 Altre soluzioni in Bloch 1995, 44–45.

44 Cfr. Lambinus 1583, 581; *Animad.* 3.1424–1425; Taussig 2004b, 159.

45 Cfr. *PES* 71a: *Prudentia enim (seu forte mavis Sapientiam dicere) est una*.

per oggetto la conoscenza contemplativa e quindi il *verum*, la *prudentia* il bene pratico o *bonum*.[46] Possiamo presumere, pertanto, che egli assuma atteggiamenti diversi nelle tre opere. Le *Animadversiones* lasciano il problema aperto, in assenza di una soluzione chiara. Il *Philosophiae Epicuri syntagma* lo lascia a sua volta sospeso, pur iniziando a favorire *prudentia*. Infine, in quanto testo di riflessione autonoma, il *Syntagma* accoglie l'esegesi dell'*Epistula ad Menoeceum* che distingue la *prudentia* dalla *sapientia*, così come la sua idea che la φρόνησις è guida delle virtù, che non sono unitarie o facce di un'unica ἀρετή, e tuttavia sono tra loro intimamente legate dalla comune ricerca di un comportamento prudente.[47]

In tutto questo, purtroppo, non ha mai luogo un richiamo a Lucrezio. Non è così possibile stabilire se Gassendi ritenesse che la *sapientia* lucreziana semplificasse la distinzione tra φρόνησις e σοφία di Epicuro, o se pensasse a una tacita continuità fra i due autori. Poiché però si è ormai più volte visto che il filosofo pensava a Lucrezio come un fedele espositore della filosofia epicurea, è lecito presumere che avrebbe preferito la lettura continuista. La *sapientia* lucreziana è una scienza contemplativa della natura, che la *prudentia* provvede a dirigere in senso pratico.

Se l'ipotesi è plausibile, in questo paragrafo sarà possibile esaminare la componente della *sapientia* orientata verso la conoscenza, *i.e.* la φυσιολογία che cancella le paure verso gli dèi. Gassendi ha un apprezzamento ambiguo verso tale attività. Il suo recupero della virtù della *sapientia* di Lucrezio consiste nel dividere elementi istruttivi da altri perversi.

Gassendi loda il poeta che pensa che la contemplazione della natura sia fonte di piacere, precisamente della *liquida ac pura voluptas* che traduce le ἀκέραια ἡδοναί della *RS* 12 di Epicuro e si ottiene quando il mondo naturale dischiude i suoi segreti su di sé, sulla morte, sulla divinità.[48] Più nello specifico, la *sapientia* lucreziana cancella la superstizione o *religio* che induce gli umani a riconoscere dietro ogni fenomeno sconosciuto dèi adirati che bisogna placare con culti cruenti (*DRN* 1.63–109, 1.932), o a credere a demoni, ninfe, satiri che in luoghi deserti si dilettano di canti e danze (*DRN* 4.580–594). Al pari di bambini che tremano davanti a ombre innocue,[49] dunque, sono presi da meraviglioso sgo-

46 Cfr. *Synt*. 1.35a; 2.736b, 2.743a–744a.

47 Cfr. Thomas 1889, 263–269; Paganini 1995b, 11–13; Tamagnini 1996, 85–90.

48 Cfr. *DRN* 3.40 citato in *Animad*. 3.1719, insieme a *Synt*. 1.286b e 2.706b–707b. Sul piacere della contemplazione, cfr. *supra*, cap. 3.5, sezione IV.

49 *DRN* 1.146–148 (= 2.59–61, 3.91–93, 6.39–41) e 2.55–58 (= 3.87–90, 6.35–38). Sul paragone con i bambini, cfr. soprattutto Erler 2003. Sulla connessione tra la φυσιολογία e la lotta alle superstizioni, cfr. Neumann 1968, 301–303; Merlan 1976, 323–325; Schrijvers 1970, 235–279; Ackermann 1979, 107–121; Clay 1983, 101–103 e 109–111; Festugière 1987, 63–82; Manolidis 1987, 140–148; Milanese 2003, 238–239.

mento verso fenomeni che ignorano e pensano avvengano per nuocere. La meraviglia o *admiratio* che era stata già riconosciuta come l'inizio di ogni ricerca filosofica da Platone (*Tht*. 155c8–d5) e da Aristotele (*Metaph*. 1.982b11–983a23) è allora ritenuta essere, da Gassendi, il motore dell'attività scientifica di Lucrezio, che verrebbe descritto nel proemio del libro 6 del *De rerum natura* (vv. 9–28 in *Ep. lat*. 183.132b). Ne segue che la *sapientia* lucreziana ha carattere strumentale, conformemente al precetto di Epicuro che dichiara superflua la scienza della natura, qualora si raggiungesse il piacere catastematico di ἀταραξία conferito dalla certezza che gli dèi non dirigono i fenomeni.[50] Qualunque approfondimento può al massimo essere considerato come una variazione piacevole di questa condizione di benessere, dovuto al fatto che conoscere procura moti piacevoli (cfr. la γνῶσις ὀρθή sulla morte che produce ἀπόλαυσις in Epic. *Ep. Men*. 124).

Sull'accenno alla meraviglia, va però precisato che per Lucrezio essa è l'inizio e non il fine del filosofare. Mettendo da parte il ripetuto ricorso alle espressioni *ni mirum* e affini che è un chiaro indizio che questa passione è rimossa dalla fisica (cfr. *e.g.* 1.277, 2.95, 6.232), il poema lucreziano attacca l'*admiratio* da cui sono presi gli stolti affascinati da un pensiero oscuro ma espresso in bella forma (*DRN* 1.641–644) e coloro che credono stoltamente negli spettri, nelle false visioni del divino, in generale nelle apparizioni notturne che dipendono dalle fantasticherie della nostra mente.[51] In *DRN* 2.1023–1047, inoltre, Lucrezio afferma che un fenomeno ammirevole perde gradualmente il suo fascino, quanto più lo si conosce e ci si abitua alla sua apparizione (cfr. a tal proposito anche i primitivi di *DRN* 5.977–982). Un esempio è lo splendore del cielo: oggi nessuno ne resta estasiato proprio perché è familiare, mentre desterebbe la meraviglia se si manifestasse a noi per la prima volta. *DRN* 5.97–104 riporta, infine, che fenomeni incredibili a udirsi (*e.g.* la futura fine del mondo) destano *admiratio* perché non si possono direttamente cogliere mediante sensi. Ora, Gassendi osserva correttamente in *Synt*. 1.7b–8a che la rimozione della meraviglia sia appunto uno degli scopi di Lucrezio (quindi, di Epicuro) e cita, per corroborare il punto, anche il famoso motto del *Nil admirari* di Orazio (*Ep*. 1.6.1–2). Egli coglie pertanto che, nella riflessione epicurea, il perfetto fisico è colui che meno si meraviglia di quanto accade nell'universo.

Entro certi limiti, sia Lucrezio che Gassendi condividono l'istanza che la *sapientia* serva a estinguere la paura della divinità causata da vane credenze. Come fece già Lattanzio, ma come fa anche Patin, i versi lucreziani sono considerati nel *Syntagma* degli alleati per confutare numerose concezioni, antiche e moderne,

---

50 *RS* 11 (οὐκ ἂν προσεδεόμεθα φυσιολογίας), che Gassendi echeggia in *Mor. Ep*. 8.229b e 8.235b–236b; *Animad*. 3.1715–1716. Su tale concezione, cfr. Festugière 1987, 52–53; Manolidis 1987, 19–28 e 104–139; Laurent 2002, 151–155; Lenz 2011.

51 *DRN* 4.39–41, 4.462–468, 4.814–817, 5.82–90, 5.1169–1182, 6.59–67.

che creano ansie nell'umanità.[52] Gassendi usa per esempio senza correggerli i ragionamenti di Lucrezio che sfatano l'esistenza dell'Averno, dell'Acheronte e altri luoghi che darebbero accesso all'Ade.[53] Egli approva anche i versi che criticano i *miracula* di satiri e ninfe, frutto di racconti dei pagani che credevano facilmente a troppe cose portentose,[54] così come il paragone degli ignoranti superstiziosi con bambini che sono terrorizzati da alcuni presunti miracoli, quali il parelio, che non accade per profetizzare sciagure che si presumono imminenti e in realtà non avranno esito. Ciò è segno che Gassendi apprezza la *pars destruens* attuata dalla *sapientia* di Lucrezio, o dalla φυσιολογία di Epicuro.[55] La concezione teologica volgare è falsa e ansiogena, sicché il *De rerum natura* può qui rivelarsi un ottimo farmaco per la quiete psichica.

Lucrezio è però rimproverato per aver esagerato nei toni e nei contenuti. Come già aveva fatto Libavius prima di lui,[56] Gassendi lo taccia di aver confuso *religio* e *superstitio*, concludendo che ogni credenza religiosa è dannosa e che gli umani raggiungono la tranquillità negando l'azione della divinità nel mondo (*Synt*. 2.664b). La distinzione va invece tenuta ferma. Dio opera nell'universo come causa di ordine e genera negli spiriti saggi gratitudine verso la potenza creatrice, non terrore.[57] Ritenere quindi che i fenomeni non siano miracolosi non significa affermare che essi non sono divini. Anzitutto, nulla impedisce di supporre che Dio possa esser causa di eventi eccezionali, tra cui il diluvio che distrusse l'umanità dei tempi di Noé, o l'abbondanza di manna per gli ebrei esuli dall'Egitto, che Gassendi interpreta come una specie molto particolare di miele (*Synt*. 2.85a–b). Qualche miracolo può dunque certo avvenire e, in tal caso, Dio paleserà chiaramente che lo ha generato.[58] In secondo luogo, negare che non esi-

52 Lactant. *Div. inst*. 1.16.1, 1.21.15 e 21.44–49, 4.28.13, su cui Hadzsith 1963, 103–123; Schmid 1985, 185–190 e 219–226; Cacitti 1999, 309–319; Pat. *TR* 3.1.251–252, 3.5.104, 3.5.393–6.394, 3.6.416, 4.1.450–451, 4.4.498–499, 4.4.505–506, 6.4.678.

53 Cfr. *DRN* 6.738–878 e 6.1090–1139, in *Synt*. 2.56b–57a e 2.59a–61b con Winspear 1968, 104–105; Camardese 2010, 110–111. L'Averno è respinto anche in *Synt*. 2.657a. La critica lucreziana era stata già apprezzata da Alsario della Croce (cfr. *supra*, 65).

54 *DRN* 4.580–594 in *Synt*. 2.848b; Clay 2011, 158–159.

55 Cfr. *Synt*. 1.4a–b, 1.128a; *Animad*. 3.1719–1721; *Ep. lat*. 265.172b–174a; *Parhel*. 659b–661a; Ermst 2009, 413–419. Senza citare Lucrezio, Gassendi attacca la superstizione verso i fenomeni anche in *Synt*. 1.712a–b (sulle comete) e 2.650a (sui fuochi fatui). *Pace* dunque Makin 1985, 487–490, che sostiene che in Gassendi non si riscontrano mai citazioni e discussioni dei versi lucreziani contro la *religio*.

56 *Supra*, 54–55.

57 *Animad*. 3.1716; *Ep. lat*. 219.155b. Cfr. anche Lactant. *Div. inst*. 3.10, 4.28, e *Synt*. 2.499a, che considera superstizione l'assumere un atteggiamento troppo umile verso Dio.

58 *Parhel*. 659b–660a; Berr 1960, 72–74; Gregory 1961, 63 e 189–192; Spink 1974, 117; Martin 1989, 192.

stano demoni, ninfe o satiri non significa riconoscere che non vi siano esseri demonici, in particolare gli angeli che anticipano l'avvenire e assistono Dio nel governo del mondo, la cui esistenza è dimostrata dalle Sacre Scritture e da filosofi eccellenti.[59] Infine, pareli e affini sono accadimenti che derivano indirettamente da Dio, che in quanto causa finale ed efficiente ordina tutte le cause seconde della materia. La *pars construens* lucreziana differisce così in modo decisivo da quella di Gassendi, perché entrambe portano a due prospettive diverse sulla *sapientia* o φυσιολογία. Per Lucrezio, essa rende felici facendo conoscere dèi che non fanno nulla. Per Gassendi procura felicità mostrando un Dio che regola con provvidenza tutto.

Mutatis mutandis, lo stesso atteggiamento assunto verso la *religio* viene applicato all'*admiratio*. Forse anche perché crede che il mondo della natura non possa essere conosciuto nella sua interezza e che resterà sempre qualche aspetto opaco dei fenomeni, Gassendi ritiene che la fisica non toglie il sentimento della meraviglia. Alcuni luoghi del *Syntagma* – soprattutto del capitolo *De principio efficiente rerum* – riportano, infatti, che egli avverte che il mondo creato da Dio è fonte di spettacoli ammirevoli che la *ratio* scientifica osserva con grande piacevolezza.[60] Gassendi può dunque qui essere di nuovo d'accordo con Lucrezio soltanto in parte. Il poeta ha ragione ad estinguere l'*admiratio* irrazionale e basata sull'ignoranza o sull'errore (*Synt*. 1.14b, 87a, 419a; *Mor. Ep*. 11, 244*v* e 249*v*), così come Orazio è nel giusto nel condannare quella per le cose umane (*Synt*. 2.663b–664a). I due epicurei sbagliano nell'andare troppo oltre e gettare dubbi sulla validità dell'ammirazione verso la genesi divina dei fenomeni. È possibile che sia per tale differenza di fondo che Gassendi ignori i luoghi lucreziani contro la meraviglia, ad esempio *DRN* 2.1027–1043. Il brano è citato quasi *in toto* nella versione preliminare del *Syntagma*,[61] senza tuttavia affrontare questo specifico problema etico-epistemologico. Nell'opera pubblicata, invece, sono richiamati i vv. 1040–1043 solo per evidenziare che Lucrezio è certo che i mondi sono molteplici e corruttibili (*Synt*. 1.141a).

Va in ultimo notata un'assenza significativa. Gassendi non ricostruisce né critica il pensiero di Lucrezio sulla *religio* attingendo al famoso verso *DRN* 4.7, in cui il poeta scrive di voler «sciogliere l'animo dagli stretti nodi della superstizione».[62] Il silenzio può dipendere da cautela. Se Gassendi approvasse il verso

---

59 Cfr. la lunga rassegna di *Synt*. 2.848b–853b. Sull'idea che questo non implichi il politeismo, cfr. *supra*, 130.

60 Cfr. *supra*, cap. 3.5, sezione IV; *Synt*. 1.126b, 128b, 129b, 151b, 155a, 316a, 318b, 325b, 329a, 634a; *Synt*. 2.463b, 480a–b, 485a–b, 701b, 851b.

61 Tours, Bibliothèque municipale, Ms. 709, 458a–b. Gassendi omette i vv. 1026–1032.

62 Trad. it. Giancotti 1994, 191 (*religionum animum nodis exsolvere pergo*).

in modo esplicito nella sua lotta alla superstizione, darebbe l'impressione di una simpatia troppo marcata per le tesi lucreziane e, per estensione, verso una forma pericolosissima di empietà o ateismo.[63] D'altro canto, poiché abbiamo visto che ci sono molti luoghi del *De rerum natura* sulla *religio* che Gassendi approva in parte e apertamente, non è nemmeno da escludere che *DRN* 4.7 venga omesso perché Lucrezio espone altrove la sua polemica contro la religione più nel dettaglio. È in altri termini possibile interpretare il silenzio come una volontaria espressione di disinteresse nei riguardi di un verso che non aggiunge nulla rispetto a *loci* più ampi e, peraltro, rischia di mettere il filosofo in una posizione scomoda nella sua ricezione del poema.

Mantenendo la debita cautela, perché qui non troviamo conferme testuali dirette, si può concludere da questo discorso che, se è plausibile pensare che Gassendi tutelasse l'esistenza del Dio provvidente dalla critica di Lucrezio alla *religio*, allora la prospettiva gassendiana torna in parte alla concezione del Platone del *Timaeus*. In questo dialogo, Timeo pone la felicità nella conoscenza della natura, che si ottiene distinguendo le cause erranti (= il moto della materia disordinata) e le cause divine (= le azioni del Demiurgo o degli dèi a lui sottoposti), dalla cui contemplazione deriva un piacere sopraffino.[64] Questa distinzione corrisponde grosso modo alla già citata separazione tra le cause seconde materiali e la causa prima di Dio. Sempre assumendo un atteggiamento cauto, si può supporre che Gassendi vada oltre Lucrezio, con il negare che lo studio della natura non diventa affatto superfluo per il benessere dopo il raggiungimento dell'ἀταραξία. Se la *sapientia* non si ferma al sapere negativo dell'inattivismo divino, bensì a quello positivo del suo attivismo, l'indagine naturalistica deve proseguire sempre, per cogliere la presenza di Dio nel mondo. Si avrà così la possibilità di ricavare ogni esperienza dall'esperienza conoscitiva un divino piacere.

5.2.2 La temperanza corporale ed «epistemica»

Si può ora passare alla temperanza, che Gassendi considera essere la virtù più confacente a mantenere la sanità del corpo, altra componente importante della felicità.[65] Va precisato che la sezione etica del *Syntagma* dedicata alla *temperantia* (2.773b–783b) cita occasionalmente gli epicurei per dimostrare che essa ci fa accedere al piacere. Il testo fa solo un richiamo a Epicuro, per dissuadere

63 Debbo questo condivisibile suggerimento a Gianluca Mori (*per litteras*).
64 *Ti.* 46c7–e6, 68e1–69a5, 79e10–b8, 90b6–c6. Sul piacere della contemplazione disinteressata in Gassendi, cfr. Taussig 2003a, 126; Sribnai 2017, 97–99.
65 *Ep. lat.* 180.131b–132a; Taussig 2003a, 123–125; Sribnai 2017, 218–224.

dall'ira eccessiva che può portare alla follia, e ad alcuni versi di Orazio.[66] Una possibile ragione di questa omissione è che Gassendi aveva precedentemente citato moltissimi testi epicurei che lodano la vita frugale e per estensione temperante nel capitolo *Quae virtus & quanta boni sit vivere parvo* (= *Synt.* 2.725a–735b). La conferma di tale ipoesi è che, nell'*incipit* del testo (725a), si legge che la frugalità è una dedizione alla temperanza (*cultus Temperantiae*), che insegna a vivere con αὐτάρκεια, a controllare i desideri e a moderare il possesso delle ricchezze.

La sezione è in realtà una continuazione delle tesi che Gassendi esprime nel *De vita et moribus Epicuri* (6.213a–217b) e una riscrittura di quanto leggiamo nelle *Animadversiones* (3.1319–1320, 1399). Il filosofo risponde alle accuse di intemperanza di Epicuro, che facevano dell'uomo un porco, secondo la famosa immagine di Orazio dell'*Epicuri de grege porcum* (*Ep.* 1.4.16). Gassendi parte dalla biografia di Diogene Laerzio, dall'*Epistula ad Menoeceum* e dalle *Ratae Sententiae* per citare molte fonti che dimostrano che gli epicurei erano frugali, capaci di temperare i desideri e adottavano una dieta vegetariana, raggiungendo così salute e tranquillità.[67] La tesi di Gassendi non è originale. Altri cristiani ricorsero a temi epicurei per difendere la vita sobria, tra cui Bartolomeo Scala, Erasmo da Rotterdam (*Epic.* 515–516), Melantone e Feuardent.[68] Patin (*TR* 6.1.603, 6.4.681–682, 6.4.689) darà a sua volta un contributo importante al tema. Oltre che per la maggiore erudizione, però, Gassendi si distingue nel ricorrere a un uso massiccio dei versi etici di Lucrezio. Di seguito analizzo i punti del *Syntagma* in cui ha luogo questa ricezione.

Lucrezio è anzitutto citato in 725a–b. Gassendi intende qui argomentare che la vera opulenza risiede nel soddisfacimento dei bisogni fondamentali che ci sono imposti per legge naturale (*lex naturae*),[69] che richiedono pochi mezzi, e nel rinunciare al continuo inseguimento di sempre nuovi profitti. Si tratta di un modo velato per riferirsi ai piaceri catastematici di ἀπονία e ἀταραξία, oltre che alla distinzione epicurea tra desideri naturali/necessari, che vanno soddisfatti per diventare felici, e quelli innaturali/superflui, i quali vanno invece evi-

---

66 Cfr. *Synt.* 2.778a, 2.779b, 2.783a, dove si citano Sen. *Ep.* 18.14 (= fr. 484 Us.) e Hor. *Ars P.* 414; *Sat.* 1.3.12–17.

67 Cfr. in particolare Diog. Laert. 10.11; Epic. *Ep. Men.* 127–128 e 130–131; *RS* 14–15, 26 e 29–30; Porph. *Abst.* 1.48–54 (= frr. 464–466 Us.); Gori 1978, 137–147; Michael 1991. Per altre fonti sul vitto epicureo, cfr. Repici 2015, 13–15. Anche Gassendi seguiva una dieta vegetariana e molto frugale (*Ep. lat.* 12.19b–24a, *Ep. Lull.* 17). Sulle accuse dei Padri della Chiesa, cfr. infine *supra*, cap. 1.1, sezioni I–II.

68 *Supra*, cap. 1.2, sezione VII, e cap. 1.3, sezione II.

69 È uno dei rarissimi casi in cui Gassendi ricorre all'espressione. Cfr. *supra*, 152.

tati.[70] Lo prova il fatto che Gassendi ricorda la tesi di Epicuro che l'αὐτάρκεια è un gran bene (ἀγαθὸν μέγα in *Ep. Men.* 130) e che i bisogni dovuti per legge naturale che ci rendono ricchi sono appunto quelli naturali/necessari di non aver fame, sete, freddo. Il pensiero è ripreso da Seneca, il quale cita una massima epicurea in latino: *Magnae divitiae sunt ad legem naturae composita paupertas*.[71]

Ora, la prima discreta citazione lucreziana ha luogo in margine a questa sentenza senecana. Gassendi nota che il *magnae* corrisponde al *grandes* che Lucrezio adotta in *DRN* 5.1115–1119.[72] Potrebbe sembrare di trovarci davanti a una posa di erudizione. È probabile, invece, che Gassendi voglia suggerire che la resa di Lucrezio sia più fedele a Epicuro rispetto a quella di Seneca, il quale altrove (*Ep.* 2.5 = fr. 455 Us.) ricorda un'altra sentenza del filosofo che qualifica la vita onesta come una povertà lieta (*laeta paupertas*) e ne critica il contenuto. Se c'è lietezza, non c'è esistenza povera: poveri sono coloro che bramano più del dovuto. Gassendi prende le difese di Epicuro (725b–726a), sostenendo che egli si esprime secondo il linguaggio comune. Il volgo chiama «povertà» la mancanza di mezzi e «ricchezza» la loro opulenza. In realtà, essere poveri significa non riuscire a usare immense risorse per soddisfare i bisogni naturali senza arrecarsi ansie (cfr. più avanti *Synt.* 2.772a–b), mentre la capacità di farlo con lietezza nell'indigenza porta a *grandes divitiae*. È esattamente l'espressione che usa Lucrezio, il quale peraltro evita tutte le critiche malevole di Seneca sostituendo *paupertas* con l'espressione *vivere parce*.

Questa equazione tra frugalità/ricchezza e opulenza/povertà continua a operare più oltre (727a–728a), quando Gassendi cita di nuovo *DRN* 5.1115–1119 insieme a *DRN* 6.9–19, che lancia un'invettiva contro la magnificenza ostentata dei ricchi. Lucrezio è usato per enfatizzare che, oltre a non saper usare le risorse al fine della soddisfazione dei bisogni naturali, gli opulenti si creano desideri

---

70 Cfr. *Ep. Men.* 127; *RS* 19; Cic. *Fin.* 2.26–28, che Gassendi aveva in parte citato in *Synt.* 2.492b–493b, 2.676a–b e richiamerà ancora in 2.738b, nonché *Animad.* 3.1722–1725 e 3.1737–1741. Per approfondire, cfr. Amerio 1949, 96–98 e 103–104; DeWitt 1954, 192–196 e 291–293; Fallot 1977, 18–23; Schmid 1978, 145–153; Pesce 1988, 163–173; Annas 1989, 147–154; Annas 1996; Annas 1998, 263–277; Nussbaum 1998, 120–126; Konstan 2007, 94–100; Mitsis 2019a, 66–76; Mitsis 2022, §§ 1–2.

71 *Ep.* 4.10 (= fr. 477 Us.). Gassendi cita poco dopo la versione di Epicuro, non però dalla *Sent. Vat.* 33 (allora ignota), bensì dal *locus parallelus* di Clem. Alex. *Strom.* 2.21.127.1 (= fr. 602 Us.). Sull'assenza di bisogni come ricchezza di natura, cfr. Winspear 1968, 76–77; Avotins 1977; Cariou 1978, 46–47; Salem 1994, 70–99; Medina Gonzáles 1998; Konstan 2007, 162–164.

72 Cfr. il v. 1118: *divitiae grandes homini sunt vivere parce*. L'accostamento tra Lucrezio e Seneca è compiuto dai contemporanei Feuardent e Schoppe (*supra*, cap. 1.3, sezione II), oggi da Setaioli 1988, 190–191. In generale, sulle *divitiae grandes*, cfr. Grilli 1995, 35–37.

superflui e innaturali, che li rendono bisognosi di molte cose inutili e che generano frustrazioni. La loro magnificenza è somma miseria, se consideriamo autentica ricchezza il trovare soddisfazione con poco (cfr. qui *Animad.* 3.1765). Il sottinteso dell'argomento è il contenuto della *RS* 26 di Epicuro, dove si dice che i desideri superflui non arrecano dolore se rimangono insoddisfatti e il loro oggetto consiste in qualcosa di difficile raggiungimento, o che crea ansie durante la sua ricerca. A confermare l'accostamento è *Animad.* 3.1743–1744, che cita il paragone dei ricchi con uomini che riempiono un vaso forato (*DRN* 6.9–19) in margine a questa sentenza. Gassendi aggiunge che tali soggetti non sono per nulla diversi dalle Danaidi, già menzionate in 725a e che Lucrezio peraltro inserisce nell'allegoria dell'inferno sulla terra in cui vivono gli stolti o i malvagi.[73]

Infine, un'ultima citazione lucreziana funzionale a Gassendi ha luogo in margine a uno spunto ripreso apertamente da Girolamo. Il santo Epicuro (*S[anctus] vir Epicurus*) mostra che si può raggiungere il massimo stato di quiete dai bisogni dettati dalla legge naturale con mezzi di una semplicità estrema.[74] Come Patin nel *Theophrastus redivivus* (6.4.687–688), Gassendi cita il proemio del libro 2 del poema (*DRN* 2.14–36), in cui si afferma che il corpo ha bisogno di pochissimo per ristorarsi. Si trae identico giovamento – se non uno maggiore – dalle colazioni all'aria aperta con cibi alla buona (cfr. *DRN* 5.1379–1411, ricordati anche in *Eccl. Din.* 671a, *PES* 79a) che non da banchetti lussuosi sotto enormi statue d'oro, dal dissetarsi con acqua che non con vino,[75] o da una coperta plebea che non da un letto sontuoso (cfr. anche *Mor. Ep.* 6.215a–216b). Si legge in *Animad.* 3.1741–1742, pertanto, che chi pensa il contrario è affetto da κενοδοξία o *insanitas opinionum* (*RS* 30), che per Lucrezio fu ciò che indusse i primitivi ad abbandonare la vita frugale per scegliere quella opulenta (*DRN* 5.1392–1398, 1416–1433). Curiosamente, però, Gassendi non aggiunge alla lista *DRN* 4.630–632, che riporta che ciò che conta è mangiare un cibo ben digeribile

---

73 Cfr. *supra*, 243. Sui danni dell'opulenza e dell'avidità, cfr. anche *DRN* 3.1082–1084 e 5.43–48, in *Animad.* 3.1744; *Synt.* 2.703b–704b, 2.722a.

74 Cfr. *Synt.* 2.728a–729a e 2.750a, ma già *Ep. lat.* 172.125b–126a. Su Girolamo, che Gassendi cita in *Synt.* 2.685b–686a, cfr. *supra*, 23.

75 Cfr. *aquae rivum* al v. 30. Lucrezio non dissuade apertamente dal consumare vino né in questa parte del poema, né altrove. Tuttavia, Gassendi crede di ricavare l'informazione dalla descrizione degli effetti distruttivi di tale bevanda (*DRN* 3.476–485), che ricollega alle analoghe riflessioni morali di Hor. *Ep.* 1.18.37–38 (cfr. *Animad.* 3.1202, 3.1206, 3.1759–1760; *PES* 75b). La sua lettura trae conferma dalla dottrina che il saggio si astiene da eccessi di vino (Diog. Laert. 10.119) e dalla qualifica del calcolo come «sobrio». Gassendi attribuisce questa condotta allo stesso Epicuro (*Mor. Ep.* 7.219a, 7.222a–b). Su questa dimensione della sobrietà, cfr. Erler 2010, 24–26; de Silva 2012.

e non uno molto elaborato, il quale poteva essere usato a ulteriore conferma dei vantaggi della frugalità.

Sul piano della temperanza dei bisogni naturali/necessari del corpo (non aver fame, sete, freddo), dunque, Lucrezio è un alleato che non richiede di essere corretto. Esiste però, per Gassendi, un altro oggetto della temperanza, descritto nella lettera al *De veritate* di Herbert di Cherbury (412b–413b) e brevemente in *Synt*. 1.68b. Si tratta dell'innato desiderio di conoscere la natura o il vero, paragonato ai bisogni primari della fame e della sete (*quasi famis*, *quasi sitis*). Anche nella ricerca della conoscenza può aver così luogo una forma di intemperanza che occorre tenere sotto controllo. Nella vita mortale, bisogna raggiungere il virtuoso medio tra il vizio per difetto della negligenza (*negligentia*) e quello per eccesso della curiosità (*curiositas*), che potremmo indicare con l'espressione di «temperanza epistemica». Il criterio che bisogna del resto seguire per capire fino a che punto un desiderio ci deve spingere è individuare se la natura creata da Dio ci rende adatti già in questa vita a conoscere tutto. La risposta non può che essere negativa. Come sarebbe superbia pretendere di trascendere i nostri limiti desiderando di volare, poiché la divinità non ci ha fornito di ali (cfr. qui già *Synt*. 2.631a), così saremmo orgogliosi nel pensare di conoscere la verità e di andare oltre i limiti della probabilità. Sarà solo con l'ingresso alla felicità eterna che Dio ha previsto per noi dopo morti che si potrà apprendere *in toto* quello che, per raggiungere la felicità *naturalis*, dobbiamo invece conservare entro un sano limite. Il discorso si pone sulla scia di Erasmo da Rotterdam, che biasimava quanti vogliono guardare con occhi troppo curiosi i misteri della creazione e, non comprendendone la perfezione, arrivano ad accusare Dio di avere creato un mondo incomprensibile e quindi imperfetto.[76]

Se in ogni caso il desiderio di conoscere è detto essere solo prossimo (*quasi*) alla fame e alla sete, è per un'importante differenza. Il mangiare e il bere trovano limite nella sazietà. L'atto di conoscere è invece una tendenza naturale dell'intelletto che non trova potenzialmente mai termine e che ricava un continuo piacere dal contatto da un ente infinito come Dio (*Synt*. 1.310b). Poiché inoltre il testo accenna al fatto che la mente è angosciata in assenza dell'infinità, possiamo supporre che la «temperanza epistemica» sia un tacito invito ad evitare sia la *negligentia* totale di scienza, che porterebbe angoscia, sia la *curiositas*, che pretende di dominare quello che in questa esistenza è oggettivamente indominabile.

76 Eras. *Epic*. 518: *siquidem hi dum curiosis oculis contemplantur admirandum hoc opus, anguntur animo, quod multarum rerum caussas non assequantur*. Sull'atteggiamento di Gassendi verso la curiosità, cfr. anche *Mor. Ep*. 10.236*v*–237*r*; *Synt*. 1.132b, 2.481b, 2.631a–b, 2.781b; Darmon 2018, 183–196.

Non esistendo dentro l'essere umano, secondo Epicuro e Lucrezio, un desiderio innato di conoscere *simpliciter*, bensì quello di sedare le paure attraverso la conoscenza,[77] Gassendi non può trovare nel *De rerum natura* un alleato per rinforzare la temperanza epistemica. Da questo punto di vista, anzi, il poema rischia di rendere intemperante il lettore. Non mancano versi che sostengono di presentare un contributo scientifico che è vero in senso assoluto (*e.g. DRN* 2.1040–1043, 6.6). Un'apparente eccezione è costituita dai punti in cui Lucrezio descrive il metodo delle molteplici spiegazioni (πλεοναχὸς τρόπος). Anche se il poeta ne parla in più punti (*DRN* 5.526–533, 5.614–649), Gassendi si sofferma su *DRN* 6.703–711, applicato alle eruzioni dell'Etna e che presenta una teoria un po' diversa da quella che troviamo in Epicuro (*Ep. Pyth.* 86–88). Se quest'ultimo sembra sostenere che uno stesso fenomeno può avere in effetti più cause, Lucrezio afferma invece che molte sono possibili, ma solo una è vera (v. 704: *verum plurim, unde una tamen sit*). Il metodo lucreziano consisterebbe nel fare la lista completa delle potenziali spiegazioni e nel limitarsi a concludere che tra queste deve annidarsi quella autentica, esattamente come accade quando, davanti al cadavere di un uomo ucciso, elenchiamo tutte le possibili ragioni di morte, di cui però solo una è la responsabile effettiva. Come ha sostenuto in modo convincente Francesco Verde,[78] la possibile ragione della discrasia può dipendere o da un'evoluzione del pensiero di Epicuro di cui il *De rerum natura* terrebbe conto, o da una modifica della dottrina ad opera di Lucrezio. Ora, però, l'unico richiamo di *DRN* 6.703–711 (*Synt.* 1.286a–b) mostra che la digressione lucreziana è interpretata da Gassendi in modo diverso. Egli la legge come il riconoscimento che ci sono fenomeni davanti ai quali ci si deve fermare alla verosimiglianza,[79] non già come un invito ad assumere un atteggiamento temperante davanti alla scienza. L'aggiunta è invece fatta da Gassendi un po' prima della citazione, ricorrendo a un'immagine poetica. È dolce cercare in vita di dissipare le tenebre dell'ignoranza e arrivare a guardare il sole della causa prima (= Dio) faccia a faccia; ma non essendo questo lecito ai mortali, ci si deve accontentare di vegliare per veder sorgere l'aurora della verisimiglianza (*aurora verisimilitudinis*).

Si può concludere che Lucrezio è ineccepibile nel rendere temperanti i lettori verso i piaceri del corpo ed è insieme da rigettare in merito alla temperanza

77 *Supra*, 263.
78 Verde 2013a, 139–142; Verde 2022, 47–63, che rinvia ad altre ipotesi di interpretazione.
79 Cfr. *cum variae causae proponuntur, ut singulae solum verisimiles* in 286b. Anche la versione delle spiegazioni multiple che troviamo nell'*Epistula ad Pythoclem* è interpretata in quest'ottica (*Synt.* 1.13b–14a). L'esegesi di Gassendi è prossima a quella che oggi leggiamo nell'epicureo Diogene di Enoanda (fr. 13 III 9–13, ed. Smith 1993).

dell'anima. Il suo principale sbaglio è aver paragonato Epicuro a un sole che sbaraglia l'oscurità e rivela il luminoso vero, quindi Dio,[80] che verrà conosciuto solo quando la nostra vita e il mondo avranno fine.

5.2.3 Giustizia, politica, amicizia

La rassegna delle virtù che portano al piacere creato da Dio si conclude con la giustizia, studiata in *Synt.* 2.783a–808a (= *De Iustitia, Iure ac Legibus*). Lucrezio è citato a circa metà trattazione, dopo che Gassendi ha ricordato (786b–787a) la tesi di Epicuro per cui la *iustitia* e le leggi nascerebbero dalla ricerca dell'utilità nella vita associata, come recita la prima parte della *RS* 31 (Τὸ τῆς φύσεως δίκαιόν ἐστι σύμβολον τοῦ συμφέροντος) e nella *RS* 36.[81] Per confermarlo, si sostiene che l'esistenza delle origini non fu affatto una mitica età dell'oro, che comportò un passaggio da uno stato giustissimo e felicissimo ad uno bronzeo o ingiusto (787b–788a). L'implicazione di tale ipotesi storica è, infatti, che la giustizia era già presente in un mondo buono, dove non ha senso la ricerca dell'utile. Più nel vero sono invece gli autori che mostrano che l'età dell'oro è una favola vuota (788a–789a), come Orazio (*Ars P.* 391–396), Cicerone (*i.a. Inv. rhet.* 1.2), Vitruvio (*De arch.* 2.1.1) e Lattanzio (*Div. inst.* 6.10). Il punto che tutti costoro hanno in comune è la prospettiva che l'umanità delle origini viveva in modo selvaggio e tra le difficoltà, che può aprire alla prospettiva che si dovette cercare l'utile della giustizia per ragioni di sopravvivenza.

Questa interpretazione utilitaristica non è però menzionata in nessuna delle opere dei quattro autori citati. Poco prima (787a–b), anzi, Cicerone era stato ricordato quale avversario dell'equazione utilità/giustizia di Epicuro (*e.g. Fin.* 2.51–53 e 58; *Leg.* 1.21–23 e 35–36). È a questo punto che si riscontra una lunga citazione della nascita della civiltà in Lucrezio (*DRN* 5.925–1457 in 789a–790b), decisiva sia per rinvigorire l'inesistenza di una presunta età dell'oro,[82] sia per ricostruire la genesi utilitaristica della giustizia. Gassendi in realtà non cita tutto

80 Cfr. *DRN* 3.1–2, 3.1043–1044, 5.11–12, 6.9–10; *infra*, 301–302.
81 Cfr. sul tema Cole 1967, 72–73; Mantero 1975, 153–162; Goldschmidt 1977, 125–150; Voelke 1982, 267–270; Philippson 1983, 27–89; Salem 1990, 212–215; Schindler 1992, 55–56; Armstrong 1997; Annas 1998, 406–414; Besnier 2001, 144–156; Benferhat 2005, 92–96; Alberti 2008, 90–92; Mormino 2011, 153–154; Conche 2013, 550.
82 Mantero 1975, 153–154; Goldschmidt 1977, 150–165; Ackermann 1979, 203–207; Boyancé 1985, 248–249; Blickman 1989, 161–170; Gale 1994b, 158–182; Grilli 1995, 20–24; Schrijvers 1999b, 86–90 e 107–114; Campbell 2003a, 12–15; Boëls-Jassen 2005, 275–284; Fassò 2001, 87–90; Gale 2013, 42–46; Massaro 2013, 14–16.

l'estratto. Egli seleziona i versi che «considerano, una volta di più, l'aspetto utilitaristico, di convenienza, nell'osservanza delle leggi».[83] Possiamo isolare quattro fasi:

A. La storia umana inizia con la vita ferina dei primitivi (vv. 925–947) che, pur non mancando di piaceri o di una proto–felicità (vv. 1390–1411), era tuttavia colma di *incommoda* (vv. 982–987, 990–998) un po' diversi da quelli attuali (vv. 953–965, 1007–1010). Tale prima fase è sancita come esplicitamente priva di giustizia. Nessuno poteva qui guardare all'utile comune, poiché tutti pensavano per sé, e le poche associazioni degli uomini con le donne avvenivano sulla base del rapporto sessuale, che poteva essere tanto consenziente o basato sulla seduzione attraverso il cibo, quanto aver luogo con la forza;[84]
B. Con il sorgere di questi legami erotici, ha luogo l'inizio della civiltà e la sua conservazione tramite la giustizia.[85] Infatti, quando uomini e donne presero l'abitudine di appartarsi in dimore private, dove ci si proteggeva dal freddo e dalle belve, insieme ai figli nati da loro, la loro natura si fece più mite da selvaggia che era (vv. 1011–1018). Le piccole comunità così formatesi diedero modo di instaurare i primi legami sociali, che si traducevano nel patto di non danneggiare né essere danneggiati da altri.[86] Benché vi furono certo alcuni che non rispettarono gli accordi presi, ciò dovette avvenire per la maggior parte dei casi – altrimenti, la razza umana e la sua discendenza non sarebbero potute arrivare fino ai nostri giorni;[87]
C. Da qui la civiltà ha crescita vertiginosa. I membri della comunità che eccellevano per ingegno e valore trovarono con il fuoco cose utili alla vita, si proclamarono re delle città e cominciarono a distribuire cibo/bestiame.[88] Dapprima il criterio distributivo fu la bellezza, la forza o l'intelligenza.

83 Tamagnini 1996, 103.
84 Cfr. vv. 958–965. Secondo Nussbaum 1998, 280–281; Campbell 2003, 226; Mitsis 2019a, 119 n. 62, questo uso della violenza non dipenderebbe da una propensione innata degli esseri umani alla violenza (*pace* Perelli 1969, 259–262; Serres 2000, 186–187), bensì dal prepotente desiderio sessuale non controllato dalla ragione. Su questa prima fase della storia, cfr. in generale Campbell 2003, 179–252; Kany-Turpin 2006.
85 Cfr. *Synt.* 2.790a (*ac postea attingens vitae civilioris, iustitiaque servandae initium*); Sasso 1979, 127–128; Schindler 1992, 50–51; Campbell 2003, 268–283; Mormino 2011, 145–148; Holmes 2013, 166–181.
86 Cfr. vv. 1019–1020, su cui almeno Goldschmidt 1977, 32–41. Secondo alcuni studiosi, l'antropologia di Lucrezio implicherebbe un attenuamento dell'utilitarismo radicale di Epicuro (*e.g.* Boyancé 1985, 249–250; Salem 2004, 34–35). Per altri (*i.a.* Rodis-Lewis 1975, 422–426; Goldschmidt 1977, 114–115; Bertoli 1987, 48–49; Holmes 2014, 151–166), sarebbe l'espressione di un'innata tendenza della specie umana alla *docilitas*, all'utilità e alla sicurezza reciproca.
87 Cfr. i vv. 1021–1027 con Mormino 2011, 152.
88 Sull'intervento dei *praestantes ingenio*, cfr. Isnardi Parente 1966, 406–410; Bertoli 1987, 19–40; Asmis 1996, 771–772.

L’oro prese in seguito il posto d’onore e consentì anche ai brutti, ai deboli e agli stupidi di accedere alle risorse, o segnò più in generale una decadenza dei costumi. Da qui in avanti, infatti, si introdussero l’avarizia, l’invidia, la violenza e la competizione (vv. 1105–1116, 1125–1126);

D. Dopodiché ha luogo finalmente la nascita del diritto e delle leggi (790b: *Leges iuraque creari*). Stanchi della competizione e della violenza, che portarono a guerre civili per il possesso del superfluo e al regicidio,[89] gli umani piegarono la loro volontà a un apparato normativo, che con la minaccia della punizione poteva contenere gli odi e le ire di vendetta ormai latenti in società (vv. 1136–1155).

Dopo aver citato un lungo estratto da Ermarco in Porfirio, che secondo Gassendi integra e conferma quanto ha appena ricostruito in Lucrezio,[90] il filosofo trae quattro risultati dal confronto con il *De rerum natura*. In primo luogo, la storia della civiltà lucreziana consente di distinguere lo *ius naturae primarium* dallo *ius naturae secondarium*. L’uno ha luogo prima che vengano fondate le leggi e consiste nella *facultas* umana – ma condivisa con gli animali – di trovare insieme espedienti per realizzare l’amore innato alla conservazione di sé (φιλαυτία), che è cattivo solo se posto al di sopra di Dio (*Synt.* 1.301b), o alla vita sicura e all’utile comune.[91] Si tratta, insomma, di un’abilità che si estrinseca per un innato istinto alla socializzazione, che opera in (B) e ancora in buona parte in (C). Lo *ius naturae secundarium* si impone, di contro, in (D), ossia quando si sente la necessità di codificare con leggi il patto già operante di non danneggiare né essere danneggiati, il che, come si è visto, è la concezione

---

89 Cfr. qui Blickman 1989, 177–188; Fassò 2001, 97–99; Tutrone 2017, 74–84.

90 Porph. *Abst.* 1.7–12 (= Hermarch. fr. 34 Longo Auricchio 1988 e commento *ad loc.*). Sulla continuità tra Ermarco e Lucrezio, cfr. Cole 1967, 74–77; Rodis-Lewis 1975, 417; Goldschmidt 1977, 56–57; Vander Waerdt 1988, 92, 98 e 104; Besnier 2001, 135–143 e 148–149. Altri studiosi moderni rilevano però tra i due resoconti anche delle differenze. Cfr. in merito Sasso 1979, 32–62; Bertoli 1987, 24–27; Paganini 1991, 505–508; Long 2006, 196–197; Paganini 2020, 692–704.

91 Cfr. *Synt.* 2.794a–795b e 2.798a–b, ma già 2.489b e 2.553a. Sulla ricerca della φιλαυτία e l’utilità reciproca, cfr. Thomas 1889, 273–275; Rochot 1955, 100; Tamagnini 1996, 82–84, 91–93 e 109–113; Paganini 1990, 398–400 e 409–413; Paganini 1991, 490–500; Paganini 1995b, 14–16; Sarasohn 1996, 154–159; Paganini 2000, 194–199; Paganini 2004a, 129–134; Taussig 2004a, 56; Beretta 2015, 216–218; Paganini 2015b, 579 e 581–582; Paganini 2020, 686–692. In generale, cfr. Gori 1978, 150–152.

lucreziana della giustizia.[92] Benché Gassendi non sia del tutto soddisfatto da quest'ultima,[93] egli concorda con Lucrezio nel pensare che tale secondo *ius* non sia meno conforme a natura del primo, perché non fa che perfezionare quanto aveva luogo con i precedenti legami spontanei. La differenza è di carattere operativo: esso è un *proprium* solo umano, perché la costituzione di un apparato normativo ha bisogno della scrittura, della deliberazione in comune, o di altri mezzi di carattere razionale (795b, 798b).

Evidenziare che anche gli animali hanno uno *ius naturae primarium* non significa però dire che stabiliscono rapporti di giustizia. Il commento alla prima parte della *RS* 32 (*Animad.* 3.1750–1752) mostra solo in apparenza che le bestie stipulano patti di pace tra loro.[94] Esse possono trattenere i loro istinti aggressivi per conservare sé stessi e la loro prole, non obbedire a regole giuste. Forse è per tale ragione che Gassendi non cita nel commento i versi di *DRN* 5.860–874 che alludono a patti tra gli umani e certi animali,[95] ricordandoli solo nell'estratto in cui si parla della conservazione dei viventi (*Synt.* 1.489b). Può darsi che il filosofo ritenesse che Lucrezio usasse qui un'immagine che ribadisce che le bestie non sarebbero sopravvissute, se non avessero imparato a frenare (ma senza giustizia) i loro istinti aggressivi.

La seconda deduzione di Gassendi è che la beatitudine non va identificata con la proto-felicità delle prime comunità umane lucreziane. La fase (A) è solo l'inizio di un percorso che termina in (D), dove il progresso tecnico, le leggi e la giustizia rimediano sia agli *incommoda* dei primitivi, sia alle rivalità insorte per il potere e le risorse. Gassendi respinge così l'esegesi del «primitivismo» lucreziano: l'idea che la vera felicità consista nel ritorno alla semplicità delle origini, accolta (*i.a.*) dal *Theophrastus redivivus* di Patin[96] e da studiosi contemporanei.[97]

---

92 Le fasi (B), (C) e (D) corrispondono, secondo Mormino 2011, 149–156, a tre diversi tipi di contratti sociali. Secondo Sasso 1979, 40–49 e 66–90, invece, (B), (C) e (D) descrivono due diversi processi di nascita del diritto.

93 Seguo Sarasohn 1996, 149–150, che mostra come il filosofo respinga più avanti la concezione di Lucrezio e torni alla classica idea della giustizia come attribuire a ciascuno il dovuto (cfr. *tribuendi cuique suum ius* in *Synt.* 2.786a–b).

94 DeWitt 1954, 143 e 295–296; Huby 1969.

95 Ma cfr. Goldschmidt 1977, 51–53; Massaro 2013, 35–36.

96 Cfr. *TR* 6.3.645, che cita a tale scopo una selezione di versi da *DRN* 5.932–972. Per approfondire, cfr. Canziani/Paganini 1981–1982, 843–847, n. 7; Gregory 1979, 190–195. Sulla storia della ricezione di questa teoria lucreziana, cfr. Gambino–Longo 2011.

97 Così Bignone 1945, 146–147; Keller 1951; Borle 1962; Rowan Beye 1963, 165–167; Mantero 1975, 162–167; Sasso 1979, 84–89 e 252–267; Blickman 1989, 163–166. *Contra* Taylor 1947; Goldschmidt 1977, 157; Giancotti 1981, 347–350; Boyance 1985, 267–268; Asmis 1996; Segal 1998, 240–255; Rocca 2002, 35; Furley 2007, 170–172; Konstan 2011, 107–108; Tutrone 2012,

Tornare alla vita che precede la civiltà sarebbe pericoloso, perché comporterebbe la ribellione contro l'apparato normativo e la relativa ricaduta nel caos.

Gassendi sottolinea, infine, che sia lo *ius primarium* che il *secundarium* sono utili, nonché che «utilità» è qui sinonimo del piacere (795b–796b). La ricerca di ciò che rende la vita *commodius* coincide, infatti, con il vivere piacevolmente (795b: *iucundus vivere*). Dallo *ius naturae* sia primario che secondario discendono quasi quattro leggi di natura (*quasi Naturae leges*), i cui comuni denominatori sono l'amore per chi porta beneficio, l'incolumità, il piacere, la coesione e l'avversione per chi arreca effetti contrari.[98] La concezione utilitaristica mostra così che vivere giustamente significa agire piacevolmente, come insegnava Epicuro (*Ep. Men.* 132), il quale non a caso è ricordato più oltre per sostenere che la sua dottrina della giustizia non solo giova a livello psichico, ma è addirittura pia. Il primo punto è sottolineato con una citazione della *RS* 17, in cui si sancisce che la condotta giusta porta al bene dell'ἀταραξία (804a). Il secondo aspetto è confermato da 802b, dove la citazione del passo biblico *1 Tim.* 1.9 (*non esse iusto positam legem*) è avvicinata al pensiero di Epicuro che le leggi esistono per i saggi non per trattenerli dall'ingiustizia, bensì per proteggerli dagli ingiusti (Stob. 4.1.143 = fr. 530 Us.). Si tratta del riconoscimento che la saggezza conduce a rispettare lo *ius naturae* anche in assenza di un apparato normativo,[99] dunque a una sorta di ritorno nella civiltà avanzata alla spontaneità dei legami giusti che avevano luogo nella fase (B) della storia.

Se ci si limitasse a *Synt.* 2.783a–808a, si potrebbe dedurre che Lucrezio è utile solo a ricostruire le premesse della dottrina epicurea della giustizia, non già i suoi dettagli. Paganini ha però dimostrato che Gassendi compie nelle *Animadversiones* del 1649 (= 3.1748–1764) degli approfondimenti sul tema, commentando le *RS* 31–39 di Epicuro: materia che non confluisce nel *Syntagma*. Rimandando ai lavori dello studioso per un'analisi integrale,[100] qui mi limito a

---

121; Biscuso 2015, 155–160; Grecchi 2019, 309. Merlan 1976, 341–345, e Campbell 2003, 11–12, sostengono invece che il dibattito tra primitivismo e progressivismo sia un falso problema, perché basato sull'adozione di concetti e presupposti che non sono nel testo di Lucrezio.

98 Cfr. *Synt.* 2.800a–802a con Paganini 1990, 440–443; Paganini 1995b, 22–25; Tamagnini 1996, 120–128; Sarasohn 1996, 160–167; Paganini 2015b, 584–585.

99 Tale dottrina fa sì che i saggi non commettano ingiustizia pur essendo certi che non saranno mai scoperti, benché sembri affermare il contrario Plut. *Adv. Col.* 1127D1–6 (= fr. 12.1 Arr^2.). Sul problema posto da questa testimonianza, cfr. il dettagliato *status quaestionis* di Roskam 2012 e la sua innovativa interpretazione. Tra gli studi precedenti, cfr. almeno Goldschmidt 1977, 85–123; Seel 1996; Cosenza 1996; O'Keefe 2001; Konstan 2007, 151–153; Alberti 2008, 97–114 e 117–118.

100 Paganini 1991, 482–487; Paganini 2004a, 123–125; Paganini 2015b.

focalizzare l'attenzione sul commentario a due delle nove sentenze in cui Lucrezio è citato a sostegno argomentativo.

Il poeta è ricordato, anzitutto, in margine alla *RS* 33 (*Animad.* 3.1753–1756). Epicuro sostiene contro Platone che l'utile del giusto muta in base alle circostanze e che dunque la giustizia non esiste di per sé come idea metafisica universalmente valida, «ma solo nei rapporti reciproci e sempre a seconda dei luoghi dove si stringe un accordo di non recare né di ricevere danno (μὴ βλάπτειν ἢ βλαπτεσθαι)».[101] In ottica filologica, Gassendi dice che l'espressione greca è tradotta in *DRN* 5.1019–1020 con *nec laedere nec violari*. Sul piano filosofico, Lucrezio è paragonato a Hobbes. L'obiettivo non è però notare delle somiglianze, come farà Thomas Tenison,[102] ma una marcata differenza. Hobbes non è nominato, ma si fa allusione all'*hominem esse homini lupum*: l'aforisma che il filosofo utilizza per sintetizzare nel *De cive* – opera che, peraltro, Gassendi conosceva bene (*Ep. lat.* 340.212a) – le feroci competizioni tra individui dell'originario stato di natura.[103] Hobbes in altri termini cancella la fase (B) di Lucrezio, immaginando che nella fase (A) avessero già luogo le violenze che, stando al poema, inizierebbero in (C) e culminerebbero in (D). Sebbene conceda alcune cose alla teoria politica del suo amico e rivale,[104] Gassendi si sente però di dissentire in generale e usa proprio Lucrezio come rivalsa. Anzitutto, egli nota che le morti violente erano arrecate nella fase primitiva dalle belve (*DRN* 5.990–991, 999–1000), non da esseri umani. Gassendi aggiunge inoltre che, benché si abbia notizia di popoli delle origini i cui membri si aggredivano a vicenda prima della comparsa di un apparato normativo, essa non legittima lo scenario fosco di Hobbes. La storia insegna che, normalmente, gli umani usano l'intelletto per trattenere le passioni, sicché sarebbe arbitrario dedurre la naturale crudeltà dell'essere umano da poche eccezioni, così come lo sarebbe inferire che l'umanità è per natura monopede osservando alcuni esemplari che nascono con un solo piede.[105] In conclusione, Lucrezio è richiamato

101 Trad. Arrighetti 1973, 132. Secondo Goldschmidt 1977, 72–83, Epicuro ha in mente passi come Pl. *Resp.* 4.423b4–e2 e, a detta dello studioso, opera una critica poco onesta al predecessore. Cfr. anche Bloch 1993, 100–102. La relatività della giustizia è sottolineata da Goldschmidt 1977, 208–216; Vander Waerdt 1987, 404–405; Grilli 1995, 30–32; Silvestre 1995, 139–140; Salem 2004, 37; Alberti 2008, 114–118; Conche 2013, 552–555.

102 *Supra*, 73.

103 Cfr. Bobbio 1948, 51–52; Paganini 1990, 437–445; Paganini 2000, 183–185. Hobbes è ricordato poi in *Synt.* 1.642a e 2.305b, in merito però alla sua teoria fisica. La concezione dello stato di natura ha comunque ampi precedenti. Cfr. Lestringant 2010, 89–95; Brown 2016b, 74–80; Norbrook 2016, 225–241; Wilson 2016.

104 Paganini 1990, 438; Tamagnini 1996, 103–104; Paganini 2004a, 126–129.

105 Per approfondire l'*interplay* tra Gassendi e Hobbes, cfr. soprattutto Paganini 1990; Paganini 2000, 189–206; Paganini 2002; Paganini 2004a, 117–137; Paganini 2012, 250–251; Paganini

nella *RS* 31 con un duplice scopo: provare che la giustizia non esisterebbe se non vi fossero individui che si promettono di tutelarsi a vicenda, e presentare un quadro storico anti-hobbesiano, che accende la fiducia nelle capacità umane di convivere in pace e concepisce un apparato normativo umano che perfeziona l'istinto naturale alla quiete.

C'è poi un richiamo ai versi lucreziani per capire la *RS* 35 e la tesi di Epicuro che chi commette ingiustizia di nascosto non guadagna nulla, dato che perde il piacere dell'ἀταραξία.[106] Citando Lucrezio (*Animad.* 3.1760), Gassendi ricorda come individui ingiusti urlarono nel sonno o in preda alla febbre le loro colpe commesse in veglia (*DRN* 4.1018–1019, 5.1154–1160). L'ingiustizia è perciò un male che non consente di avere una *placita ac pacata vita* (*DRN* 5.1154). Da ciò discende il concetto che l'infelicità di un soggetto ingiusto è integrale, mentre la giustizia consentirebbe, in ottica epicureo-gassendiana, persino di conservare la tranquillità nel sonno più profondo (cfr. *Ep. Men.* 135, Diog. Laert. 10.121b).

Il recupero di Lucrezio non si esaurisce qui, come mostra l'attenzione di Gassendi su due valori correlati alla giustizia. Da un lato c'è la politica, che è un concomitante della *iustitia* che non sfugge alla logica edonistica finora delineata. Se il popolo si sottomette a un governo, è perché si aspetta che continui a mantenere l'esistenza sicura e piacevole, al punto da sentirsi autorizzato a ribellarsi se il benessere non è mantenuto.[107] Dall'altro lato, troviamo l'amicizia, che non è identica alla giustizia, ma le è legata perché assolvono quasi le stesse identiche funzioni (*Synt.* 2.815a–b).

Ora, Gassendi pensa che l'epicureismo sia un alleato anche per difendere la componente affettiva e politica del suo edonismo, benché a Epicuro fosse stato rimproverato di pensare l'opposto. Si possono ricordare: 1) i cirenaici, che tacciano la condizione di felicità del piacere catastematico come analoga a

2015a, 284–286; Paganini 2020). Utili anche Mandon 1858, 134–139; Gori 1978, 147–150; Murr 1990, 195–205; Funkelstein 1996, 394–396; Tamagnini 1996, 107–109; Springborg 2004, 171–205; Mormino 2011, 141–149 e 157–162; Norbrook 2016, 232–235. *Contra* Pacchi 2007, 43–45. Sulle differenze tra Lucrezio e Hobbes, cfr. invece almeno Jonas (in Spinelli/Verde 2011), e Mitsis 2018, 50; Mitsis 2019a, 118–123.

106 Si tratta della definizione di giustizia intesa come virtù psichica (Mitsis 2019a, 113–116). Altre letture in Armstrong 1997, 332–334; Vander Waerdt 1987, 411–418.

107 Cfr. *Synt.* 2.752b–753a, 2.754b–755b, 2.757b–761b, 2.795b–796b, spec. 796b (*et secure, et iucunde transigere*); Sarasohn 1996, 155 e 166–167; Gventsadze 2007, 240–241. Questa idea mostra che Gassendi non esprime sempre un'incondizionata avversione verso il popolo: cfr. infatti *Animad.* 3.1190. *Contra* invece Pala 1990, 318–320, che cita *Mor. Ep.* 3.192b basato su Sen. *Ep.* 7.11–12 e 29.10 (= frr. 187 e 208 Us.).

quella di un morto o dormiente,[108] *i.e.* un fiume stagnante; 2) Plutarco, che dice gli epicurei sono inutili allo stato e critica il loro motto «vivi nascosto» (λάθε βιώσας);[109] 3) Epitteto, che attribuisce agli epicurei la negazione dell'amore naturale degli umani verso i simili e i figli.[110] Lucrezio stesso si espone alla critica di inattivismo (*DRN* 2.10–13, 5.1120–1135), anzi a una più grave: aver eliminato l'amicizia altruistica, lodando il piacere di vedere i mali altrui dal porto sicuro della sapienza nel famoso *incipit* del libro 2 del poema (*suave mari magno* = *DRN* 2.1–6). Si tratta di un concetto che forse Plutarco ha in mente, quando paragona la vita malsana degli epicurei a una nave attraccata a un porto sepolto, e che Hobbes ricorda per rinforzare la sua teoria dell'origine egoistica delle motivazioni.[111] La citazione dei pochi versi lucreziani attinenti alla sfera politica e affettiva procede dunque in parallelo, per Gassendi, con un'apologia del valore civile dell'epicureismo.

La strategia apologetica complessiva consiste nel leggere l'inattivismo epicureo in una luce positiva. È vero che Epicuro e Lucrezio predicano con la loro filosofia una preminenza della vita contemplativa su quella attiva (*Synt.* 2.719a), in parte certamente apprezzabile (*Synt.* 2.722a–b). Non per questo, argomenta Gassendi (*Synt.* 2.762b–765a), si deve concludere che l'epicureo sia inutile alla comunità (763b: *ne esse quidem Reipublicae inutile sapientis otium*). Gli studi condotti dal saggio permettono, ad esempio, come scrive Lucrezio a proposito di Epicuro (*DRN* 5.4–5, 5.20–21), di intervenire indirettamente sul benessere dei cittadini, dando loro ricette per vivere tra molte dolcezze.[112] La stessa critica del poeta epicureo alla ricerca del potere non manca di nobiltà, perché sottolinea la vacuità delle ambizioni che non portano sicurezza (cfr. l'ἀσφάλεια nella *RS* 7), né coesione, né tranquillità all'individuo e alla società.[113] Infine, a proposito delle critiche mosse dai

108 Diog. Laert. 2.89; Clem. Al. *Strom.* 2.21.130.7–8 = *SSR* 4.G 4, ed. Giannantoni 1990. Sulla polemica tra epicurei e cirenaici, cfr. Mitsis/Piergiacomi 2018.

109 *Suav. viv.* 1090E3–1091A2; *Adv. Col.* 1126E3–9; *De lat. viv.* 1128A1–1130E6. Sul «vivi nascosto», cfr. Roskam 2007.

110 Epict. *Diatr.* 1.23.7, 2.20.11–11, 3.7.19 (= frr. 523 e 525 Us.). Cfr. in merito Salem 2004, 26–33; Alesse 2011; McConnell 2017.

111 Cfr. *supra*, 67; *Max.* 778C6–9 (= fr. 544 Us.); Beer 2012, 177–179. Sulla fortuna del *Suave mari magno*, cfr. Blumenberg 1999; Rodighiero 2009; Berno 2015.

112 *Animad.* 3.1207–1209. Sulla «ricetta» della felicità epicurea, cfr. Spinelli 2006.

113 *Animad.* 3.1709–1710. A insistere sul collegamento tra la *RS* 7 e i versi lucreziani è Schmid 1978, 141–143. Sul legame tra la sicurezza e l'attività politica, Gassendi è in linea con gli studiosi moderni che attribuiscono un moderato attivismo civile agli epicuri, tra cui Fallot 1977, 40–42; Gigante/Dorandi 1980; Silvestre 1995, 138–142; Long 2006, 183–184; Fowler 2007, 399–414; Fish 2011b, 98–99; Shearin 2015, 172–190. *Contra* DeWitt 1954, 185–187; Bignone 1973, 596–612; Goldschmidt 1977, 114–117; Pesce 1988, 121–124; Salem 1990, 64–66; Canfora 1993, 64–65; Salem

cirenaici, Plutarco ed Epitteto, Gassendi risponde che ci troviamo davanti ad esagerazioni malevole. Si sa, dopo tutto, che vi furono epicurei che agirono con beneficio per lo Stato. Oltre a un buon numero di epicurei politici, tra cui il Lucio Manlio Torquato del libro 1 del *De finibus* ciceroniano, Gassendi menziona Memmio protettore di Lucrezio (*DRN* 1.41–43), che in piena guerra civile si perita di accompagnare le armi con lo studio del poema del suo protetto (764a: *arma commutare teneretur cum studiis*). L'autore del *De rerum natura* è allora considerato un uomo che si attiva per giovare alla comunità, rispettando l'invito della scuola a limitare il coinvolgimento con il potere per avere il bene della sicurezza.[114] Lucrezio è qui sul solco di Epicuro, a cui lo stesso Plutarco attribuisce il pensiero che il discepolo può e deve occuparsi di politica, se questo gli fa bene (*De tranq. an.* 465F4–466A2 = fr. 555 Us.).

La vita del saggio epicureo non è così paragonabile a un fiume stagnante, né a una nave ferma al porto. Gassendi considera immagini più adeguate il torrente che scorre con placida corsa e la barca che, in mare aperto, segue il vento che soffia leggero ma sostenuto verso mete sempre diverse. Ciò significa che «la soddisfazione si presenta come un semplice strumento in vista del conseguimento di scopi sempre ulteriori».[115] Potremmo parlare di un'attiva tranquillità, che era peraltro la condizione che Sidone Apollinare attribuiva al cristiano che confida in Cristo (*Epist.* 7.13.2–4).

Gassendi risponde invece alla critica di Epitteto (*Synt.* 2.750a–b, 2.754a–b) sostenendo che la negazione del vincolo di natura tra esseri umani va rettamente interpretata. Epicuro intende dire non che questo legame non esista *tout court*, bensì che non sia automatico e universale (*universe*). Un legame affettivo si determina, del resto, nemmeno con tutti i vicini, con tutta la prole o con tutti i consanguinei, ma solo con quelli che non manifestano un carattere perverso e malvagio. Il già citato Torquato uccise, del resto, il figlio che portò scompiglio

1994, 140–152 e 186–188; Marchese 1998, 90–136; Koch 2005a, 57–71; Koch 2005b; Roskam 2007, spec. 83–101. Posizioni più sfumate in Benferhat 2005, 20–36 e 74–90; McConnell 2010; Grecchi 2019, 282–284.

114 Così anche Winspear 1968, 81–84; Giancotti 1978, 148–154; McConnell 2010, 185–186; Fish 2011, 76–88. Le fonti sugli altri epicurei citati da Gassendi sono Cic. *Tusc.* 1.35 con *Synt.* 2.709a–b e 711b–713a. Sono poi menzionati, per il tramite di Cicerone, anche Cassio il Cesaricida, Gaio Vibio Pansa e Tito Albucio (*Fam.* 15.15.2, 17.3, 19.3, *Tusc.* 5.108). Per altre figure di epicurei politici, cfr. Benferhat 2005, 36–56 e 98–312.

115 Cito Paganini 1990, 418. Sulla metafora, cfr. *Synt.* 2.686b–687b, 2.716b–721a, 2.748b–750b, 2.763a. Cfr. poi Sortais 1922, 150–151; Cariou 1978, 43; Sarasohn 1996, 73 (che annota: «tranquillity, rather than divorcing a man from affairs, becomes a tool for success in the world»); Sribnai 2017, 112–121. La lettura di Gassendi dell'etica epicurea è prossima a quella odierna di Annas 1998, 463.

nell'esercito (*ap.* Cic. *Fin.* 1.35). Egli è un chiaro esempio di saggio epicureo che sa prendere un virtuoso distacco dal legame di sangue, considerandolo come non valido universalmente. Il giovane si è meritato il disconoscimento dell'amore per la sua malvagità.

Passo ora alla virtù dell'amicizia. Gassendi nota, in vari punti della sua opera (*Synt.* 2.750a, 2.801a, 2.814a–815a; *Animad.* 3.1218, 3.1223–1227, 3.1237–1238, 3.1744–1748), che Epicuro ha affermato che la φιλία è un bene che ci rende sicuri e felici, al punto che un epicureo sarebbe disposto a dar la vita per l'amico, o a soccorrerlo nelle difficoltà (*RS* 27–28; Diog. Laert. 10.118, 10.120a, 10.121b; Sen. *Ep.* 91.8). Suppone anche che l'amicizia sia descritta nella chiusa dell'*Epistula ad Menoeceum*, in cui è detto che meditare giorno e notte con chi è simile a sé (= amico) rende beati (§ 135). Quando però affronta la *vexata quaestio* se Epicuro abbia della φιλία una concezione egoistica, per aver sostenuto che nasce dal bisogno o dalla ricerca dell'utile,[116] Gassendi forse semplifica la teoria originaria, tanto colma di tensioni irrisolte,[117] quanto dibattuta. È noto, infatti, che Torquato riporta che l'amicizia fu letta da alcuni epicurei come un contratto tra sapienti, da altri più timidi (*timidiores*) come un rapporto che inizia dal bisogno, ma poco alla volta genera sentimenti altruistici apprezzabili di per sé (Cic. *Fin.* 1.68–69). Ora, Gassendi pare parteggiare per la prospettiva dei *timidiores*, nel punto in cui salva Epicuro dalla critica di egoismo asserendo il filosofo pensava che la φιλία ha una causa ben più anteriore e nobile del bisogno. Si tratta della natura stessa, la quale ci spinge a volerci bene e ad associarci a prescindere dai vantaggi attesi.[118] A riprova ulteriore, va notato che, nel monologo di Epicuro del *Philosophiae Epicuri syntagma*, Gassendi fa seguire al passo Diog. Laert. 10.120b le parole esatte degli epicurei *timidiores* (*PES* 93a).

Come si può vedere, il grande assente da questa ricostruzione è proprio Lucrezio. La ragione banale è che il *De rerum natura* usa la parola *amicitia* solo tre volte, e in due di questi casi senza connotazione dottrinaria. *DRN* 3.83 dice che i *vincula amicitiai* sono distrutti dalla paura di morire. *DRN* 5.1019 intende con *amicitia* non la φιλία, bensì una giustizia conforme a natura. Si è visto, dopo tutto, che questo verso è inscritto nella fase (B) della genealogia del diritto, *i.e.*

---

116 Diog. Laert. 10.120b. Sull'amicizia, cfr. DeWitt 1954, 307–310; Mazzantini 1964–1965; Bignone 1973, vol. 1, 629–643; Arrighetti 1978; Pesce 1988, 124–127; Festugière 1987, 47–62; O'Connor 1989; Salem 1994, 159–167; Konstan 1996; Annas 1998, 328–337; Long 2006, 191–193; Konstan 2007, 119–120; Russell 2011; Wheeler 2011; Spinelli 2019; Mitsis nella nota seguente.
117 Mitsis 2019a, 133–162.
118 Cfr. *Synt.* 2.490a–b, 784a e 815b; Paganini 2012, 248–249 con n. 32. Per studiare il passo ciceroniano è utile Essler 2012.

nel punto in cui l'umanità inizia ad arrivare alla pacifica vita associata.[119] Restano solo i versi dove Lucrezio confessa a Memmio di essere stato indotto a scrivere il *De rerum natura* dal desiderio di farselo amico (*DRN* 1.146–148). Essi sono recuperati da Gassendi nella sua lettera aperta a Mersenne, dove sostiene di correre in aiuto dell'amicizia, con il sostenerlo nella polemica contro Fludd.[120] La citazione è un indizio supplementare della sua interpretazione dell'epicureismo come movimento filosofico che nutre verso i propri simili un affetto naturale, non soltanto un tramite per la ricerca dell'utile.

Ne segue, forse, che il motivo del *Suave mari magno* non è la scabrosa confessione di un saggio che gode delle sofferenze dei disperati. Gassendi cita il brano nel suo epistolario senza intendere mai di abbandonarsi a tale malsana passione (*Ep. lat.* 71.68b, 515.276b) e, in *Synt.* 1.4a, lo associa a un passo di Seneca, che non descrive l'origine del piacere del sapiente che guarda alle vicende umane con disprezzo, bensì dal riconoscere di essere libero dai mali in cui l'umanità è spesso attanagliata.[121] Se contestualizzato, l'epicureismo si rivela essere una filosofia politica e altruistica.

Possiamo così concludere che anche la virtù della giustizia che si può ricostruire a partire dal poema di Lucrezio – e che porta con sé anche i valori dell'attività politica e dell'*amicitia* – è apprezzata da Gassendi. Essa è una capacità spontanea e raffinata dalla ragione che consente agli esseri umani di riunirsi pacificamente nella comune ricerca del piacere, così come di prestarsi aiuto reciproco e di affidarsi a un'autorità civile superiore, purché sia garante del benessere generale. Descrivendo così la giustizia, inoltre, Lucrezio indebolisce la fosca antropologia di Hobbes, che vede i membri della nostra specie come lupi travestiti e trattenuti dallo sbranarsi a vicenda solo dalle gabbie di un apparato normativo.

Nello stesso tempo, però, il poeta epicureo ha il limite di riconoscere solo un'unica forma di giustizia: quella mondana, o che è accessibile nel piano di esistenza mortale. La *iustitia* divina che il cristiano Gassendi intravede in ogni accadimento è infatti negata da Lucrezio, che quasi vede sì l'universo come una città in cui tutti agiscono assecondando alcuni doveri, ma senza fare capo

119 Nussbaum 1998, 281–282; Konstan 2007, 115–118. *Pace* Farrington 1952, 30–31; Farrington 1953; Farrington 1954; Campbell 2003, 272–273; Long 2006, 194.

120 Cfr. *supra*, 87. Potremmo forse intravedere una descrizione dell'amicizia anche nei versi in cui Lucrezio parla del tempo piacevole passato insieme (*DRN* 2.29, 5.1392). Gassendi non prende però in considerazione l'ipotesi.

121 *Ep.* 75.18. Gassendi menziona la gioia del male altrui in *Synt.* 2.816b, senza richiamare a esempio *DRN* 2.1–4. Molti interpreti sarebbero oggi d'accordo con la lettura del filosofo. Cfr. *i.a.* Craca 1989, 83; Michel 1993, 13–16; Mitsis 2019a, 118–119.

al re o sovrano supremo che è Dio.[122] In base alle argomentazioni del filosofo in difesa della provvidenza generale e speciale, che sottolineano spesso come la sapienza della divinità retribuirà i giusti con il paradiso e gli ingiusti con l'inferno,[123] si può dedurre allora che Lucrezio vale solo come alleato per accedere alla felicità *naturalis*. Il suo poema ci trattiene sulla soglia del regno dei cieli, che diventa una realtà viva ed eterna per chi accoglie, insieme alla ragione epicurea, la verità divina.

5.3 Il *medium* della provvidenza tra fato e libertà

La trattazione delle virtù ha potuto mostrare come sapienza, temperanza, coraggio e giustizia avessero, per Lucrezio e Gassendi, un fine comune. Esse fanno conoscere la natura e la divinità, insegnano a vivere con parsimonia per soddisfare pochi bisogni essenziali del corpo, ad affrontare senza ansia la propria morte futura, ad assecondare con intelligenza e con un moderato attivismo l'innata propensione alla socialità che ci porta ai beni della sicurezza/dell'amicizia. Lucrezio e Gassendi condividono, però, anche il presupposto che le virtù sono libere e volontarie.

Non è perciò un caso che, subito dopo i discorsi su di loro, Gassendi decida di chiudere la sua riflessione morale e tutto il *Syntagma* con una trattazione *De libertate, fortuna, fato, ac divinatione* (= 2.821a–860b). Come scrive nell'*incipit* del testo, occorre dopo tutto affrontare la questione se il nostro libero arbitrio esista e a che condizioni, affinché si possa considerare vero l'assunto che virtù e vizi dipendono da noi.

La difesa della libertà di Gassendi si pone sul solco di Epicuro, di cui cita due testi. Uno consiste nei §§ 133–134 dell'*Epistula ad Menoeceum* (821a) che, dopo la menzione della saggezza e delle altre virtù, riportano che alcuni eventi hanno luogo per una necessità inflessibile (ἀνάγκη ἀνυπεύθυνον), altri per la fortuna instabile (τύχη ἄστατον), altri per il nostro potere senza padrone (παρ' ἡμᾶς ἀδέσποτον). Questa espressione greca è considerata da Gassendi un riferimento al concetto della libertà, o alla capacità di auto-determinarsi per cui possiamo ricevere ora lode, ora biasimo. Il secondo testo citato (837a) è un frammento dei

122 *DRN* 2.167–170, 2.1090–1092, 6.50–57 in *Synt.* 1.321a. Cfr. anche *Synt.* 1.145b, 303b–304a, 1.323a–326b, 1.329a, 2.757b–760a, 2.761b, 2.851b. Per un precedente dell'accusa di anarchismo, cfr. Lactant. *De ira Dei* 8.6 e Cacitti 1999, 328–329. Gassendi converrebbe allora con gli studiosi che vedono in Lucrezio un autore che mina, con la sua critica alle superstizioni, l'autorità del potere. Cfr. in merito almeno von Albrecht 2006, 237–239.
123 Cfr. *e.g. supra*, 179–180.

Placita attribuiti allo pseudo-Plutarco, che conferma la tripartizione dell'*Epistula ad Menoeceum* e sostituisce il παρ' ἡμᾶς con ciò che avviene per scelta (κατὰ προαίρεσιν).[124] Epicuro è dunque un pensatore che presenta una visione della realtà dove ci sono forze su cui noi non abbiamo controllo e altre che possono derivare esclusivamente dal nostro libero volere.

Vedremo, tuttavia, che la vicinanza di orientamento di Gassendi con Epicuro non implica convergenza di opinioni. Poiché l'unica trattazione epicurea sul libero arbitrio che era nota al filosofo dipende da Lucrezio, l'indagine che si compirà qui coinciderà con la ricostruzione di un altro tassello della ricezione eticoteologica del *De rerum natura*.

Cominciamo con il vedere come Gassendi ricostruisce le idee lucreziane. Lucrezio sarebbe per lui un pensatore che crede nella necessità fatale (837a), che tuttavia pervade solo le realtà naturali. Gassendi cita a sostegno *DRN* 5.876 (*indupedita suis fatalibus omnia vinclis*), un verso inscritto in un discorso sulla sopravvivenza delle specie viventi (*DRN* 5.868–877). Si legge qui che la natura non scende a patti, perché è inflessibile: o gli animali acquistano un'abilita particolare/trovano rifugio presso gli umani e sopravvivono, o non vi riescono e muoiono; *tertium non datur*. Tale idea della necessità sarebbe derivata da Epicuro, il quale in *Ep. Hdt.* 75 scrive che la natura è necessitata (ἀναγκασθῆναι) ad apprendere molte e svariate abilità dalle circostanze esterne, pena la sua stessa sopravvivenza.[125] Ma trova anche un precedente in Aristotele (*Mete.* 1.352a28–31),[126] che a sua volta considera la fatalità una forza che si trova solo in natura (836a).

Gassendi osserva subito dopo (837a–b), però, che per gli epicurei e gli aristotelici la necessità fatale non è assoluta. Aristotele crede che ἀνάγκη abbia potere solo condizionale: attua effetti fatali solo se si danno le condizioni della loro attuazione. Ma queste sono violate sia in natura, dato che notiamo spesso cambiamenti nei processi generativi (*Gen. et corr.* 2.320b32–321a3), sia dagli umani, perché vediamo che possiamo modificare in meglio o in peggio il carattere ereditato che ci induce a fare determinate azioni.[127] Lucrezio risponde con la teoria del *clinamen*, o quel moto indeterminato di declinazione degli atomi che, oltre a permettere alle particelle di incontrarsi e generare gli aggregati, rende la volontà

124 Aët. 1.29.5 (= fr. 375 Us.); Mitsis 2019a, 167–168. Sulla responsabilità, cfr. DeWitt 1954, 171–172 e 177–179; Diano 1974, 210–237; Verde 2013c; Heßler 2014, 298–314; Mitsis 2018, 32–48; Mitsis 2019a, 166–172.

125 *Synt.* 2.837a. Su questo brano dell'epistola, cfr. Verde 2010, 215–216.

126 Così anche Masi 2013, spec. 234–236.

127 Cfr. *Synt.* 2.836a–b. Per riferimenti e analisi della posizione aristotelica sul piano etico, cfr. Diano 1974, 226–229; Mitsis 2019a, 170–175 e 189–190, con la bibliografia citata. Sulla sua ricezione in Gassendi, cfr. Gventsadze 2007, 229–232.

fatis avolsa.[128] Secondo Gassendi, l'espressione latina sarebbe la traduzione dell'ἀδέσποτον di *Ep. Men.* 133. Il *clinamen* è un *motus sine causa* che permette all'*animus* di scegliere tra una o più azioni alternative, che rompe la linearità della catena causale e dà un nuovo inizio alle azioni, in un tempo e in un luogo mai predeterminato.

Gassendi lega, inoltre, la critica al necessitarismo assoluto alla polemica verso la veridicità delle proposizioni disgiuntive relative al futuro («domani ci sarà o non ci sarà una battaglia navale», «domani Ermarco vivrà o non vivrà»), che di nuovo accomuna aristotelici ed epicurei, seppure su basi diverse. La soluzione di Aristotele è fornita nel *De interpretatione* (19a23–25), che salva la libertà e la contingenza con un atteggiamento presentista. La proposizione disgiuntiva «domani ci sarà o non ci sarà una battaglia navale» non è mai vera, perché solo uno dei due lati può esserlo e, tuttavia, la verità dell'uno o dell'altro è appurata nel momento stesso in cui l'evento ha luogo.[129] La risposta di Epicuro e Lucrezio al problema è invece appunto il *clinamen*, sebbene vada notato che Gassendi non spieghi la connessione. Si può supporre che il punto sia un presentismo simile a quello di Aristotele. Se il *clinamen* rompe la catena causale in un tempo e un luogo mai fissato in partenza, allora può accadere che Ermarco faccia all'improvviso qualcosa che gli costa la vita e rende vera la proposizione «Ermarco muore», oppure agisca in modo da preservare la sua incolumità e mostri la verità del contenuto proposizionale «Ermarco vive».[130] Non esiste dunque la ferrea necessità naturale che è sottintesa dall'asserzione «Ermarco domani vivrà o non vivrà»,[131] poiché esistono moti liberi, indeterminati e imprevedibili.

---

128 *DRN* 2.251–258. Per la base fisica, cfr. quanto scritto *supra*, 165–166. Sul valore libertario del *clinamen*, cfr. Masson 1907, 208–215 e 221–231; Amerio 1949, 87–89; DeWitt 1954, 174–177; Barra 1964; Furley 1967, 216–236; Neumann 1968, 305–306; Pope 1986; Isnardi Parente 1980; Englert 1987, 70–74 e 119–136; Gulley 1990; Sharples 1991–1993, 186–190; Annas 1994, 181–189; Purinton 1999; Bobzien 2000, 307–320; Russell 2000; Fowler 2002, 301–366 e 407–427; O'Keefe 2005, 26–47 e 123–152; Masi 2006, 227–255; Masi 2007; Schmidt 2007, 125–152; Camardese 2010, 229–233 e 298–304; Johnson 2013, 127–130; Masi 2013, 229–234; Spinelli/Verde 2014, 61–71; Beretta 2015, 158 e 204; Konstan 2015a, 9–14; Németh 2017, 141–157; Mitsis 2018, 36–40; Mitsis 2019a, 185–191; Mitsis 2019b; Mitsis 2022, § 3. Secondo Moutsopoulos 1969, il *clinamen* sarebbe anche il moto atomico che avviene quando si commette un errore.

129 Cfr. in merito Donini 1986; Natali 2014.

130 Cfr. *Synt.* 2.836b. Per i dovuti chiarimenti sul tema, cfr. almeno Sedley 2005; Natali 2009, 227–229; Maso 2014, 130 e 156. Anche Salem 1990, 92–95; Russell 2000, 231–232; O'Keefe 2005, 138–149, stabiliscono un legame tra il *clinamen* e il dibattito sulle proposizioni relative al futuro.

131 Cic. *Acad. post.* 97 (*nulla autem est in natura rerum talis necessitas*) su cui almeno Brown 2016a.

Il ragionamento continua in 837b–839b con una citazione da Epifanio (*Adv. haeres*. 1.8). Egli attribuisce a Epicuro l'affermazione contraria a quella appena ricostruita. Tutto avviene per necessità e ogni comportamento che adottiamo è involontario, o dovuto al moto necessario degli atomi. La spiegazione che Gassendi adduce è che Epifanio ha confuso Epicuro con Democrito. Questi riteneva che ogni accadimento sia necessitato dai moti atomici e negava l'esistenza della fortuna, considerandola un nome per indicare le cause che sfuggono alla nostra conoscenza, e della volontà libera. Democrito riconosceva, in fondo, due moti delle particelle: quello naturale di caduta e quello violento dello scontro.[132] Epicuro risponde nel § 134 dell'*Epistula ad Menoeceum*. Il testo riporta che sarebbe preferibile credere nei miti sugli dèi, perché tutelano la libertà immaginando che la divinità può essere indotta a mutare volere dai sacrifici, più che al fato dei fisici, che coincide con la necessità democritea[133] che rende tutti schiavi. Lucrezio reagisce, pertanto, dicendo che il *clinamen* è un terzo moto da aggiungere alla caduta e allo scontro. Gassendi suppone così che la declinazione nacque proprio per evitare il necessitarismo assoluto di Democrito.

Una conseguenza teologica del *clinamen* sarà esposta da Gassendi più avanti (847b–849a). Epicuro e Lucrezio deducono l'inconsistenza della divinazione, secondo un ragionamento logico. Se la catena delle cause può essere infranta, il contenuto di una proposizione relativa al futuro non sarà mai necessariamente vero e predicibile. Non posso dire che domani Ermarco «vivrà o non vivrà», perché domani egli potrà, secondo libero arbitrio, fare qualcosa che o lo porterà a morire, o lo farà vivere. Ciò significa ammettere che non ci sono dèi che possono anticipare l'avvenire a noi umani. Epicuro considerava, pertanto, il futuro come almeno in parte in nostro potere (*Ep. Men.* 127), e concludeva che la divinazione sia vana (Diog. Laert. 10.135 = fr. 15 Arr^2., citato in 847a). Lucrezio applica questo principio nel *De rerum natura*, deridendo o attaccando gli oracoli della Pizia (1.735–738) e la divinazione attraverso i fulmini degli etruschi (6.379–382).[134] Il contributo lucreziano del *clinamen* a livello etico è perciò duplice: libera l'umanità dalla necessità e toglie l'ansia dell'avvenire.

---

132 Cfr. *i.a.* Cic. *Fat.* 23 e 46 (= 68 A 47 DK, om. LM). Cfr. anche *Synt*. 2.828b–829a e 2.833a–834b, 2.835b–836a.

133 Così anche Morel 2013, 172–174; Heßler 2014, 314–315.

134 Sulla critica alla divinazione, cfr. Amerio 1949, 90–91; Diano 1974, 23–25; Ferrari 2000; Morel 2013, 162–166. Laurent 2002, 161–163; Koch 2005a, 136–141; Erler 2009 sottolineano però che gli epicurei facevano uso del linguaggio oracolare per dare autorità al loro messaggio morale, tra cui lo stesso Lucrezio (cfr. *DRN* 5.110–113). Né il tema né il luogo lucreziano sono indagati da Gassendi.

C'è infine da rilevare che Gassendi legge *DRN* 2.1–11 come una prova che la libertà apre l'accesso al piacere catastematico e ne condivide la prospettiva. Il filosofo interpreta la *libertas* come un valore fondamentale,[135] tanto da arrivare a supporre che nessuno dovrebbe essere schiavo e che la virtù del coraggio serva a dotare di spirito libero anche chi è ridotto in schiavitù (*Synt*. 2.751b, 2.771a). Lucrezio non considera, in realtà, la libertà come un concomitante del piacere. Essa è anzi citata dal poeta un'unica volta in *DRN* 1.455–459, dove è considerata un *eventum*: un accidente che (diversamente da un *coniunctum*) può essere separato dall'ente cui inerisce, senza che l'aggregato venga distrutto.[136] La motivazione dell'aggiunta di Gassendi dipende forse dalla conoscenza della massima di Epicuro nella traduzione latina di Seneca, citata in *Synt*. 1.4a e 2.677a, che dichiara che servire la filosofia significhi apprendere la libertà (*philosophiae servias oportet, ut tibi contingat vera libertas*).[137] Poiché l'attività del filosofare coincide con la ricerca del piacere, si può pensare che Gassendi si sentisse legittimato a ritenere tacito che Lucrezio associasse *voluptas* e *libertas*. La vita nel piacere è libera, e chi è agisce liberamente vive piacevolmente.

Questo basti per il contributo di Gassendi filologo dell'epicureismo. Nel momento in cui indossa i panni del filosofo, però, ravvisa che il *clinamen* non è una grande scoperta e non pare essere possibile in seno all'atomismo (838a–b). Democrito è stato dopo tutto più coerente a livello logico e fisico – benché certo più deprecabile sul piano etico – nel negare tale terzo moto degli atomi. Viceversa, gli epicurei sono apprezzabili per l'intenzione di salvare la libertà e l'autonomia della virtù, come notò già il cinico Enomao. Hanno tuttavia ragione anche Cicerone e Plutarco, insoddisfatti del moto piccolo e incomprensibile del *clinamen*. Tale idea era condivisa anche da altri autori moderni, tra cui Piccolomini, Bacon e Campanella.[138] Farà eccezione solo Patin nel *Theophrastus redivivus*, che trova nel *clinamen* un principio sufficiente per negare il fato e la predestinazione (1.5.76).

Forse Epicuro e Lucrezio avrebbero allora fatto meglio a rinunciare al *clinamen* o al *motus sine causa* e a difendersi da Democrito andando nella direzione suggerita da Carneade. Quest'ultimo consigliava di pensare che la volontà dell'intelletto

---

135 *Parad*. 1.111b, 113b; Cariou 1978, 39–44; Sarasohn 1996, 51; Sribnai 2017, 53–58.

136 La distinzione di Lucrezio è una traduzione latina della divisione tra συμπτώματα e συμβεβηκότα di Epicuro (*supra*, 105). Gassendi ricorda *DRN* 1.455–459 in *Synt*. 1.181a, che però non parla della *libertas*.

137 *Ep*. 8.7 (= fr. 260 Arr^2.), su cui Setaioli 1988, 213–214.

138 *Supra*, cap. 1.2, sezioni V e VIII; cap. 1.3, sezione I. Le fonti citate da Gassendi sono il fr. 61 Hammerstaedt 1988 (*ap*. Euseb. *Praep. evang*. 6.7.41); Cic. *Fat*. 48; Plut. *De soll. an*. 964C5–9 (= fr. 281 Us.).

sia sempre l'inizio di un nuovo movimento, che ha un principio interiore e non esterno né anteriore. Tutto avviene conformemente così a una causa, ma non ogni causa è necessaria o necessitata.[139]

Più importante è però rilevare che il *clinamen* deve essere respinto per la sua pericolosità. Se infatti si nega la catena ferrea delle cause, si respingono anche due attributi fondamentali di Dio: la sua provvidenza e onniscienza o prescienza di tutti gli accadimenti, che si basano entrambe sulle sua capacità di ordinare il mondo dall'eternità fin nei minimi dettagli e legittimano la pratica della divinazione.[140] Aristotele, Epicuro e Lucrezio sono quindi parimenti in errore per aver salvato solo la libertà, mentre occorre salvare insieme a questa la provvidenza: l'unica realtà che può mediare il fatalismo con i suoi decreti immutabili e il nostro libero volere.[141]

Senza i riferimenti all'epicureismo, l'operazione era stata tentata da Luis de Molina,[142] ma anche dai trattati *De libero arbitrio* di Valla ed Erasmo. L'uno si sforza di dimostrare come la prescienza divina di quanto accadrà e la volontà divina che ciò accada non compromette la volontarietà/autonomia delle scelte.[143] L'altro tenta di provare che la predestinazione non toglie la libertà, perché funge da co-adiutrice della grazia, ossia dà un piccolissimo – ma non nullo – contributo alla realizzazione del bene (3a.5–9, 3.c1, 3.c12–13, 4.16–17). Il rapporto che il libero arbitrio ha verso Dio è analogo a quello di un bambino guidato dal padre verso una mela posta su un tavolo. Il piccolo non raggiungerebbe né conoscerebbe il frutto, se il genitore non glielo avesse mostrato e non lo avesse accompagnato. Nondimeno, egli lo brama e vi si dirige lo stesso sulle sue incerte gambette (4.9–10).

Il seguito della ricerca di Gassendi tenta allora di difendere, sulla tacita scia di questi predecessori, l'importanza del *medium* della provvidenza o della prescienza/divinazione di Dio tra la libertà e il fato, il libero arbitrio e la grazia.

139 *Synt*. 2.839a–b e 846b; Osler 1994, 91–92; Sarasohn 1996, 136–141; Gventsadze 2011, 84–89; Coture 2021, 78–79. Sull'interpretazione ciceroniana del *clinamen*, cfr. Maso 2015, 65–80. La polemica di Carneade è ricordata da Cic. *Fat*. 23–28 (= fr. 10 Mette 1985) e rivolta contro lo stoico Crisippo (Sharples 1991–1993, 178–182; in generale, cfr. Ioppolo 1986). In *Synt*. 2.839b, Gassendi aggiunge che l'argomento vale anche contro Democrito.

140 *Synt*. 1.715a–b, 2.840a, 2.847a. Sull'anti-provvidenzialismo, cfr. *supra*, capp. 3.4–5; DeWitt 1954, 179–182; Morel 2013, 160–161 e 174, che ricorre alla formula felice della fisica epicurea come una forma di «desacralizzazione della necessità».

141 *Synt*. 2.847a–b; Thomas 1889, 205–206; Osler 1994, 85; Sarasohn 1996, 129–136; Osler 2003, 140–142. Cfr. però già *Parad*. 1.137b–138a. *Contra* Spink 1974, 117–118.

142 Cfr. Coture 2021, 68–70, con bibliografica citata, per analisi e riferimenti.

143 *Op*. 1.999–1010; Barozzi/Sabbadini 1891, 215–220. *Contra* Monfasani 2000, 4–5, il quale invece ritiene che Valla sposi in questo testo una teoria forte della predestinazione.

Durante il suo svolgimento, egli ottiene l'effetto collaterale di confutare la prospettiva di Lucrezio.

Possiamo in realtà iniziare dalla difesa della divinazione. La critica a Lucrezio è qui più moderata, anzi in parte benevola. Di certo Gassendi intende difendere la Pizia dal sarcasmo del poeta, scrivendo che ella fu una demonessa che ricevette da Dio il potere di anticipare ai pagani l'avvenire. Egli recupera peraltro in senso positivo un episodio che è raccontato dallo stesso Epicuro, benché certo non accettato da lui. Si tratta della profezia della morte del tiranno Policrate di Samo che, chiedendo alla Pizia se dovesse celebrare i Giochi Pitici e le Delie, si sentì rispondere «questi saranno per te i Giochi Pitici e le Delie», volendo dire che queste festività sarebbero stati i suoi ultimi giorni di vita – e, difatti, poco dopo Policrate morì.[144] D'altro canto, nell'estratto *Synt.* 2.859b–860b, Gassendi si mostra critico delle Pizie, che spesso vaticinarono male o in modo incomprensibile, oppure furono corrotte dai potenti per dare un responso falso. Lucrezio ha dunque almeno qui le sue ragioni per deridere le profetesse.[145] Questa concessione positiva non nasconde però qualche riserva. Nel passo 860a, Gassendi ricorda che vi furono casi in cui risultò impossibile per gli epicurei accusare le Pizie di imbroglio e negare l'origine divina del responso, come il racconto della richiesta del governatore della Cilicia all'oracolo di Mopso se immolare un toro nero o bianco (Plut. *De def. or.* 434C9–F1).

Se nel caso degli oracoli Gassendi sente la necessità di respingere in parte Lucrezio, in merito alla divinazione mediante fulmini egli pare incline ad accettare quasi integralmente i dubbi del poeta. Un primo indizio è che non troviamo mai nel *Syntagma* una difesa della pratica divinatoria etrusca, nemmeno nell'unico altro luogo in cui vengono di nuovo citati i versi che la attaccano (2.90b). Un'altra conferma è che Gassendi aveva combattuto – usando peraltro Lucrezio quale occasionale alleato – l'astrologia, che è la più vana e futile tra le arti divinatorie di tipo artificiale, entro le quali la divinazione mediante fulmini rientra a pieno titolo.[146] A impedire di emettere una condanna senza appello contro questa

144 *Synt.* 2.853a–b, *Mor. Ep.* 1.182a. La fonte dell'aneddoto a cui Gassendi aveva accesso è Massimo il Confessore (*Sent.* 15.9 = fr. 136 Us., trad. Ramelli 2007, 331).

145 In questo, Gassendi si allinea a Eusebio di Cesarea, che considera *Lucretianus* perché polemico contro le Pizie. Sull'accusa di impostura agli aruspici, cfr. anche *Synt.* 2.746b.

146 Cfr. *Synt.* 2.854a–b, spec. 854b (*constare possit, si Ars illa* [*scil.* l'astrologia], *quae inter omneis Divinatrices principem locum obtinet, inanis futilisque sit; caeteras non minus inanis, futilisque esse debere*); Osler 1994, 99–100. La polemica più compiuta contro l'astrologia è condotta in *Synt.* 1.713a–752b (su cui Makin 1985, 459–471; Sarasohn 1994; Sarasohn 1996, 98–117; Sribnai 2017, 196–201) e 2.831b, ma già si affacciava nel 1642 nella critica a Morin (cfr. Hatch 2017, 494–495, 500, 503–505, per testi e analisi). Lucrezio non è però citato in questi punti, bensì

pratica divinatoria, tuttavia, è la credenza che vi sono casi in cui questi fenomeni sono originati da Dio per il tramite di un demone celeste (*Synt*. 2.851b).

La stessa logica si applica, infine, alla divinazione in sogno. Lucrezio la attacca indirettamente nel poema, interpretando il fenomeno onirico come una visione della mente causata dai simulacri che si distaccano dalle cose esterne (*DRN* 4.757–767) e che reitera nel sonno quello che il sognatore ama fare nella veglia (*DRN* 4.962–1030). Ciò dimostra che i sogni non hanno potere divinatorio, né hanno origine divina, con l'eccezione di quelli responsabili della formazione della πρόληψις di divinità.[147] Ora, Gassendi cita con favore i versi lucreziani che confermano la retta tesi di Epicuro che molti sogni ritenuti divinatori sono vani o falsi e trova altre conferme in Aristotele (*Div. somn.* 463a21–464b5) e Cicerone (*Div.* 2.125–135, 146).[148] Egli confessa però due riserve. Da un lato, crede che i sogni siano un effetto dell'immaginazione, non affezioni della mente (*Synt.* 2.417b–419a, 2.423b–424a). Dall'altro, pur ritenendo empio sostenere che tutti i sogni vengono da Dio, perché ne sminuiremmo la maestà con il sostenere che Egli rivela cose importanti ai non-saggi o entra nelle visioni dei semplici, Gassendi crede anche che non si debbano contraddire le Sacre Scritture, che testimoniano la Sua apparizione ai profeti durante il sonno (*Synt.* 2.422b–423a, con *Sir.* 34.1–6). La verità sta insomma nel mezzo. Aristotele, Lucrezio e Cicerone sfatano giustamente la credenza dell'origine divina di ogni visione onirica. Ma errano per avere negato che, a volte, Dio può anticipare il futuro mediante alcuni sogni eccezionali.

Gassendi pensa allora sia giusto riconoscere a Lucrezio che non *tutta* l'arte divinatoria è di origine divina. Numerose evidenze provano, però, che alcune predizioni sono effettivamente causate da Dio, dai demoni o dagli angeli. La divinazione è così restaurata come un fatto e Lucrezio è invitato a ridere meno della religione, che non sempre esprime false superstizioni.

Tornando invece ora alla questione più spinosa della difesa del libero arbitrio, è indispensabile riassumere la distinzione tra i due moti interni di *libentia* e *libertas*, che è la tacita sottotraccia del discorso di Gassendi.[149] La prima è un moto condiviso dagli esseri animati e inanimati, che si dirigono inesorabili

---

durante la polemica contro le false credenze dei caldei (cfr. *DRN* 5.705–732 in *Synt*. 1.654a–b), su cui Festugière 1987, 83–105.

147 Cfr. *supra*, 126, con la bibliografia già citata.

148 Cfr. qui *Synt*. 2.417a–b, 2.420a–421b, 2.422b–423b, 2.847b–848a, 2.849a, 2.854a, 2.855a–857a.

149 Cfr. soprattutto Thomas 1889, 196–200; Sortais 1922, 152–158; Cariou 1978, 46–51; Sarasohn 1996, 70–75; Specht 2000, 235–245; Gventsadze 2011, 101–109; Mitsis 2019, 228–230; Coture 2021, 80–89. Ma l'argomento è stato in parte esaminato *supra*, 205–206.

verso un oggetto se non interviene qualcosa a trattenerli. La differenza è che gli enti che hanno un'anima sono spinti in tale direzione perché percepiscono che ciò verso cui si volgono o da cui fuggono appare buono o cattivo. Hanno insomma il desiderio, che manca invece alla pietra spinta da una necessità meccanica. La *libertas* è di contro solo degli esseri animati che sanno esercitare la volontà, la quale dipende dall'intelletto che può sempre sospendere o modificare la direzione verso cui sta andando il soggetto. Diversamente dalla *libentia*, potentemente attratta dai suoi oggetti immediati, dunque, la *libertas* nutre indifferenza verso questi. Essa può rivolgere la sua attenzione a qualcosa di migliore, a prescindere che si trovi nelle vicinanze o sia distante nel tempo e nello spazio.

Ora, attorno a questi due movimenti, Gassendi ricostruisce un elaborato dibattito a più voci, dove possiamo riconoscere due estremi e un mezzo. La prospettiva libertaria estrema è quella già citata di Aristotele e Lucrezio, che hanno il merito di tutelare sia la *libentia* che la *libertas*, ma a prezzo della negazione della provvidenza e della divinazione. La loro proposta è dunque efficace, ma empia. All'estremo opposto, troviamo i teologi che sposano la dottrina della predestinazione più radicale: quelli che – come l'Agostino delle *Confessiones* – sostengono che la prescienza di Dio su chi sarà salvato o dannato non dipende dalle opere, ma da un'inesplicabile grazia.[150] Anche se Gassendi non lo dice esplicitamente, ci troviamo forse di fronte a una teoria che nega sia la *libentia* che la *libertas*, per il semplice fatto che il bene a cui entrambe tenderebbero si trova solo presso la divinità. In mezzo agli estremi di Aristotele/Lucrezio e di Agostino, che Gassendi richiama insieme e respinge alla fine della trattazione del libero arbitrio (*Synt*. 2.847a), troviamo una serie di filosofi e teologi che si sforzano di salvare la necessità della provvidenza, del fato e/o della divinazione insieme alla *libertas*. Il più delle volte, purtroppo, i loro sforzi risultano vani. Il massimo che riescono a fare è tutelare i moti psichici della *libentia*.

Perviene a questo esito anzitutto Democrito, che prova che sono in nostro potere (pur sotto l'influsso del fato o della necessità) le deliberazioni e le preferenze. La sua soluzione è però ingenua: se la si accettasse, non si arriverebbe che a una successione di atti di *libentia*. Un oggetto è preferito o deliberato migliore di un altro non perché si opera una scelta libera tramite intelletto, bensì perché quel qualcosa che è anteposto esercita una forza maggiore sul soggetto rispetto alla cosa precedente.[151]

150 *Synt*. 2.843a–b. Per i riferimenti su Agostino, cfr. Lettieri 2001, spec. 115–304. Per alcuni contemporanei che Gassendi poteva avere in mente, cfr. Couture 2021, 83–84.
151 Cfr. *Synt*. 2.834b e Paganini 1990, 428–430, che aggiunge che dietro Democrito si nasconda un'allusione a Hobbes. Non esiste alcun frammento che provi che l'atomista abbia ra-

Seguono gli stoici Crisippo ed Epitteto, che difendono la *libertas* entro il fato con la dottrina dei *confatalia* e dell'assenso, pervenendo al corrispettivo pagano della prospettiva teologica cristiana del pre-movimento.[152] La provvidenza esiste e determina tutti gli accadimenti. Ciò non significa, però, che la libertà sia negata. Ad esempio, se è destinato da Dio che Laio abbia Edipo da Giocasta, non per questo Laio non sarà responsabile della nascita di suo figlio, che giaccia o no con la moglie. La provvidenza fornisce solo la causa principale. Il desiderio di Laio di giacere con la moglie sarà invece la causa coadiutrice del fato, appunto un *confatale*, sicché questa parte del piano provvidenziale era in suo pieno potere. O ancora, se è destino che io patisca una malattia, la mia *libertas* consisterà nello scegliere se assentire con gioia all'evento, pensando che abbia un senso per il cosmo, o se negare il mio assenso e bestemmiare Dio con ira. L'evento si verifica comunque, ma sarà in mio potere come reagirvi. Per spiegare la difficile dottrina, Crisippo ricorre all'immagine del movimento impresso al cono e al cilindro. Il moto in sé ha origine esterna, sicché i due corpi non scelgono se muoversi o no. Il modo in cui il movimento avrà luogo, invece, dipenderà dalla natura stessa dei due oggetti: il cilindro rotolerà dritto, il cono girerà in tondo. Allo stesso modo, la malattia è causata da Dio, ma gioia o ira dipenderanno dal carattere morale degli agenti.[153] Gassendi nutre verso lo stoicismo, però, gli stessi dubbi rivolti a Democrito. Gli stoici ammettono solo la *libentia*, perché la reazione del moto del cilindro o del cono, della gioia o dell'ira, dipendono da una forza più grande del libero arbitrio (*Synt.* 2.832b, 2.846a).

Abbiamo infine la tesi dei platonici e dei teologi cristiani che teorizzano una dottrina della predestinazione moderata – e il secondo gruppo potrebbe comprendere proprio Valla ed Erasmo, oltre che Ugo Grozio.[154] Essi si differenziano dagli stoici per un salutare passo indietro. Se questi pensano che ogni azione libera sia prodotta *dal* fato, i platonici e i teologi ricordati affermano che

gionato in termini simili per salvare la libertà dal fatalismo. Come ha argomentato in modo persuasivo Johnson 2009, invece, probabilmente l'atomista aveva sviluppato una soluzione su base fisica. Forse però Gassendi aveva in mente la massima democritea parafrasata da Dionisio di Alessandria, che sottolinea l'importanza della deliberazione e dell'uso della saggezza contro i dardi della fortuna (*supra*, 19).

152 *Synt.* 2.846a. Si tratta di una dottrina che ha il suo rappresentante più diretto nei teologi domenicani. Cfr. in merito Couture 2021, 87–88.

153 *Synt.* 2.832b, 2.845a–846a. I testi citati da Gassendi sono: Cic. *Fat.* 30–31 e 42–43 (= *SVF* 2.974); Gell. *NA* 7.2 (= *SVF* 2.1000); Epict. *Diatr.* 4.1.89.

154 Cfr. Vall. *Op.* 1.1002–1005; Erasm. *Lib.* 3a.5–9; il *De fato* di Grozio: centone filosofico ricordato *supra*, 61; Iurlaro 2019. Schneewind 1998, 269–271, spec. 270, pensa invece che Gassendi torni alla soluzione di Tommaso d'Aquino, mentre Couture 2021, 85–87, a quella di Luis de Molina.

gli atti di libertà sono contenuti *nel* fato. La sfumatura pone l'accento sull'autonomia delle opere che fa meritare salvezza o dannazione. La necessità e le proposizioni relative al futuro non sono assolute come nello stoicismo, bensì del tipo condizionale, che, come si è visto prima, è stata identificata da Aristotele (cfr. *Ph.* 2.199b34–200a15). Dio ha ad esempio prescienza dall'eternità che Giuda si troverà davanti al dilemma se tradire o no Cristo, *i.e.* a due futuri possibili: se lo tradirà, sarà dannato e si suiciderà, se non lo abbandonerà, sarà salvato e vivrà. Benché la divinità sappia da sempre quale scelta farà e quando morirà (*Synt.* 2.617b–618a), è l'apostolo a mantenere la libertà di azione. Delle due proposizioni contenute nel fato («Giuda tradisce Cristo e si suicida» / «Giuda resta fedele a Cristo e vive»), solo una risulta vera: quella per cui Giuda ha optato.[155] Si tratta di una soluzione che evita sia la Scilla di Aristotele e Lucrezio, perché tutela l'onniscienza e la provvidenza di Dio, sia la Cariddi di Agostino. Giuda coopera alla dannazione che la mente divina ha predestinato e già scrutato.

Il prezzo da pagare con tale soluzione è lo scacco della ragione. Essa non coglie fino in fondo la profondità della sapienza divina per la debolezza del suo intendimento e non capisce come sia possibile che un agente guidato alla salvezza o alla dannazione usi al contempo la *libertas* per salvarsi o dannarsi (*Synt.* 2.844a, *Orat.* 68b). Per Gassendi, e per Valla (*Op.* 1.1007–1009) ed Erasmo (*Lib.* 4.13) prima di lui, si tratta però di una conclusione pia. Sarebbe del resto empio pretendere, come gli astrologi, di penetrare negli abissi della mente onnisciente e provvidente di Dio (*Synt.* 1.731a–732a, 1.743b; *Parad.* 1.141b).

Tutto questo discorso sulla *libertas* vale, tuttavia, solo entro i limiti della nostra esistenza mortale e non anche nella vita che si godrà dopo morti. Come argomenta in *Synt.* 2.825a, infatti, Gassendi pensa che l'incapacità di riconoscere e perdurare nella ricerca del vero bene della virtù inseparabile dal piacere catastematico sia ciò che ci rende liberi di far tutto, anche di scegliere il male o qualcosa di meno buono a causa dei nostri errati giudizi morali. Se invece il godimento in questione ci apparisse sempre con evidenza e senza errore, l'attrazione verso di esso sarebbe troppo forte e ciascuno accetterebbe con gioia di rendersi schiavo della volontà divina – capacità di cui solo i santi sono capaci.[156] Ciò significa che, quando ci si riunirà con Dio in paradiso, la *libertas*

155 Su tutto ciò, cfr. *Synt.* 2.841b–842b, 2.843b–845a, 2.846b–847a, 2.859a; *Parad.* 2.178b–180b; Thomas 1889, 206–208; Osler 1994, 93–96; Sarasohn 1996, 80–84, 96–97 e 135. Gassendi ha soprattutto in mente il *De fato* dello pseudo-Plutarco (568B4–F6, 574A10–D3). Per un'altra difesa del libero arbitrio, basata sulla decisione di Dio di lasciare agli esseri umani la libertà di sbagliare, cfr. *Disp.* 364a–365b.

156 Cfr. qui *Synt.* 2.822b–823a; Sarasohn 1996, 66–70.

scomparirà e resterà solo la *libentia* spontanea verso il bene, o la santità completa. Nella vita mortale si è platonici, nell'esistenza immortale si sarà stoici. Prima di allora, però, non potremo esimerci di deliberare al meglio e di scegliere in libertà il migliore dei fati possibili: quello che porta alla salvezza.

È lecito concludere che Gassendi adotta un atteggiamento sincretistico verso la questione del libero arbitrio. Egli mescola una descrizione della *libertas* di origine lucreziana (= la scelta di una o più alternative da parte dell'intelletto) con un recupero della necessità condizionale di Aristotele, dei futuri possibili dei platonici (e forse di teologi come Valla o Erasmo), dell'attrazione fatale verso il bene degli stoici, della predestinazione tramite le opere dei cristiani più moderati. Appare comunque chiaro che il *clinamen* si riveli del tutto fallace, che sia una falsa soluzione che ha sviato Lucrezio dal riconoscere la provvidenza e il suo intimo legame con la libertà.

5.4 Il culto e la metafora dell'assimilazione a Dio

L'analisi della ricezione lucreziana in Gassendi ha finora riguardato mezzi di acquisizione del piacere catastematico che erano sicuramente riconosciuti da Epicuro. La conoscenza della natura, le virtù, la libertà sono inseparabili dal godimento nella prospettiva epicurea. Gassendi ne fa a sua volta uso come viatici per la *felicitas naturalis*, accessibile durante la vita mortale. Si apre, invece, un problema più controverso per la pietà religiosa. Secondo una lunga tradizione, infatti, Epicuro e discepoli erano atei che respingevano il culto degli dèi insieme alla provvidenza. Sembrerebbe così che qui Gassendi sia obbligato a riconoscere che non c'è nulla da imparare da Lucrezio quanto alla *pietas*, che è altrettanto importante per la felicità e il mantenimento della giustizia nella vita mortale (*Synt*. 2.480a, 2.760a, 2.808a–812a; *Ep. lat*. 682.329b–330b).

In effetti, egli taccia ripetutamente il poeta di empietà durante la difesa della provvidenza sia generale che speciale, dell'immortalità delle anime, della religione, dell'efficacia delle preghiere.[157] Eppure, Gassendi sapeva che Epicuro nutriva sincera devozione verso gli dèi. Egli difende i costumi religiosi epicurei nel libro 4 del *De vita et moribus Epicuri*, argomentando che ci sono due tipi di pietà: la *pietas servilis*, che identifica la causa della preghiera a Dio nella richiesta di un favore e nel ringraziamento per i beni ricevuti o che si riceveranno, e la *pietas filialis*, che basa la venerazione sull'ammirazione senza secondi fini

157 Cfr. *supra*, capp. 3.4–5, 4.3, 5.2.1.

della natura divina, analoga a quella dei figli che amano con disinteresse i genitori.[158] Epicuro ha negato la prima, ma non la seconda. Numerose evidenze testuali (spec. Sen. *Ben.* 4.19.4) provano, del resto, che il filosofo partecipava al culto per ammirare gli dèi e ricavava da questa esperienza il piacere – che è appunto la disposizione della *pietas filialis*.[159] Tale aspetto pio della teologia di Epicuro può essere allora approvata da un cristiano, che non venera Dio solo per i beni ricevuti o per la remissione gratuita dei peccati, ma per la felicità e il piacere che ricava rivolgendogli amore disinteressato (*Synt.* 2.490b, 2.710a–711a). I risultati del libro 4 del *De vita et moribus Epicuri* sono sintetizzati a tale scopo nella sezione etica del *Syntagma* (2.750a, 2.808a–809a, 2.812a).

Si può dunque supporre che Gassendi avrebbe potuto rispondere contro la tradizione avversa all'epicureismo avvalendosi di un principio accennato in un passo della lettera a Herbert di Cherbury: popoli e persone possono venerare Dio secondo la varietà dei tempi o dei luoghi (418a–b). Epicuro aveva certo un culto falso degli dèi, e tuttavia questo era il modo che in quel momento storico più si avvicinava all'autentica venerazione cristiana.

Cosa dire invece di Lucrezio? Data la fedeltà al pensiero del filosofo greco che Gassendi pensa di riconoscere nel *De rerum natura*, è lecito presumere che egli avrebbe trovato nel poema ulteriori argomenti a favore della *pietas filialis*? Per rispondere, conviene esordire dalle tre menzioni esplicite che Lucrezio fa alla *pietas* nei suoi versi.

Due di queste occorrenze sono inutili ai nostri scopi. *DRN* 2.1170 riporta solo il lamento del personaggio del contadino che pensa che l'aridità dei campi coltivati dipenda dalla mancanza di devozione verso gli dèi e non dal graduale processo di dissoluzione della natura, ricevendo così la derisione di Lucrezio.[160] L'occorrenza di *DRN* 3.79–86 mostra, di contro, che la paura della morte induce a rompere i rapporti di amicizia e *pietas*. Nemmeno tali versi esprimono però la concezione di Lucrezio. Al massimo, mostrano che il poeta epicureo pensa che la paura della morte sia più nociva del timore degli dèi.[161] Resta così solo l'importante luogo di *DRN* 5.1198–1203, che contiene un'esplicità definizione della *pietas* epicurea:

---

158 *Mor. Ep.* 4.201a–202b. Su questo tema, Taussig 2006, vol. 1, lxiii–lxvii, ma con il *caveat* di Paganini 2004b, 330–331.

159 Tenenti 1960, 239–240. Per la preghiera epicurea, cfr. invece Festugière 1987, 73–82; Piergiacomi 2017b, 266–280. Già Vettori, Montaigne e Bacon ritenevano pii e non servili i costumi religiosi di Epicuro/Lucrezio (*supra*, cap. 1.2, sezioni, V, VII–VIII).

160 *Supra*, 145–150.

161 *Supra*, 247.

> nec pietas ullast velatum saepe videri / vertier ad lapidem atque omnis accedere ad aras / nec procumbere humi prostratum et pandere palmas / ante deum delubra nec aras sanguine multo / spargere quadrupedum nec votis nectere vota, / sed mage pacata posse omnia mente tueri.
>
> Né è punto vera pietà farsi spesso vedere nell'atto di volgersi / velato a un sasso e accostarsi a tutti gli altari, / né gettarsi a terra prosternato e protendere le palme / innanzi ai templi degli dèi, né cospargere gli altari / con molto sangue di quadrupedi, né intrecciar voti a voi, / ma piuttosto il poter contemplare ogni cosa con mente tranquilla.
> (trad. Giancotti 1994, 325)

È su questi versi cruciali che si gioca l'interpretazione generale della pietà religiosa di Lucrezio. Fermo restando che qui viene senza dubbio rigettata la pratica cultuale cruenta, che trova paralleli nello sdegno verso i sacrifici di Ifigenia e del vitello,[162] ci sono due modi di interpretare la definizione della *pietas*. Da un lato, abbiamo il parere di chi riconosce che Lucrezio si limiti a dire che la pietà religiosa consiste nel non provare terrore. Il «poter tutto guardare con mente tranquilla» non implicherebbe così il culto. L'ipotesi induce alcuni interpreti a riconoscere un'importante differenza tra Epicuro e Lucrezio. Se l'uno ha invitato a venerare gli dèi, l'altro non lo ha fatto. La prospettiva lucreziana sarebbe così ateistica, perché la sola cosa che Lucrezio venera è la ragione che distrugge le false credenze.[163] Dall'altro lato, c'è l'interpretazione che usa il precedente di Epicuro per supporre che anche Lucrezio esercitasse una *pietas* attiva. A sostegno che il poeta epicureo legittimasse la preghiera, viene a volte citato l'inno a Venere e *DRN* 6.68–78, che riporta che chi si accosta ai templi con animo tranquillo (forse per pregare) riceve i simulacri degli dèi e ha una visione diretta della loro pace. Il «poter tutto guardare con mente tranquilla» non si attua allora separatamente dal culto, sicché Lucrezio indurrebbe i lettori ad assumere la devozione verso il divino prescritta da Epicuro.[164]

---

162 Cfr. *DRN* 1.82–101, 2.342–370; Massaro 2013, 42–48; Rebeggiani 2020, 443–448.

163 Martinazzoli 1947, 299; Barra 1954, 146–148; Perelli 1955, 38; Rexine 1961; Perelli 1969, 145–151; Schrijvers 1970, 74–78; Boyance 1985, 260–261; Korpanty 1990; Salem 1990, 42–55; Schindler 1992, 58–59; Summers 1995; Braun 1998; Guittard 2010, 196 e 200; Tutrone 2012, 57–62; Massaro 2013, 40–42; Gale 2013, 30–31; Whitmarsh 2016, 184; Eckerman 2019. Il pensiero risale a Lattanzio (*Div. inst.* 2.3.10–12) e a Frachetta (*Spos.* 5.135–136).

164 Hadzsith 1963, 190–191; Masson 1907, 23–33 e 284–287; Bignone 1945, 133–136; Fitzgerald 1951; Winspear 1968, 50–51; Testard 1976; Springer 1977; Barra 1981, 81–84 e 94–95; Giannantoni 1996, 39–41; Martínez Lorca 1996, 861–863; Gigandet 1998, 196–204; Cottier 1999; Craca 2000, 62–63; Koch 2005a, 128; Gigandet 2006, 325–329; von Albrecht 2006, 244–245; Kany-Turpin 2007, 149–151; Drozdek 2010a, 160–163; Castellanos 2015, 247–258.

Entrambe le interpretazioni hanno i loro punti di forza. Quella ateistica ha dalla sua il testo del *De rerum natura*, che in effetti insiste sulla lotta alla *religio* e non esplicita che gli dèi vanno pregati. Summers ed Eckerman hanno così argomentato che *DRN* 6.68–78 non prova l'esistenza degli dèi, né prescrive di venerarli.[165] L'interpretazione pietistica trae invece forza dal fatto che la genuina ammirazione di Lucrezio verso gli dèi (cfr. *DRN* 3.18–30, 5.146–155) preclude un suo ateismo. In questo caso, nulla impedisce di supporre che la preghiera che non è intonata per chiedere supporto alla divinità, bensì per ammirarne la natura, risulti una lecita esperienza per «poter tutto guardare con mente tranquilla».

Il dibattito va lasciato aperto. Ciò che conta è che nella ricezione di Gassendi il problema della pietà religiosa di Lucrezio non è affrontato, diversamente da quanto accadeva nei commentatori Pio e Lambin,[166] ma soprattutto in Ficino e Frachetta. Seppur cursoriamente, Ficino riconosce che Lucrezio venerasse gli dèi, tanto da contraddire con la sua prassi l'idea che la religione fosse innaturale. Frachetta sostiene invece che non vi può essere autentica venerazione degli dèi nel *De rerum natura*, perché il suo autore ritiene che tutta la religione sia cruenta: idea che peraltro critica, sostenendo che non è la *religio* a causare violenza, ma la follia umana, incanalata e giustificata sotto il pretesto dell'atto religioso.[167] A fronte di questa tradizione, il contributo di Gassendi risulta modesto, perché si limita a registrare che il poeta non attacca mai il culto degli dèi *tout court* (*Mor. Ep.* 4.202b). Non accade perciò mai che nel *Syntagma* o altrove si citi la definizione lucreziana di *pietas* e anche l'attrazione dei simulacri degli dèi di *DRN* 6.68–78 di chi ha appreso a «poter tutto guardare con mente tranquilla». In un lettore attento del *De rerum natura* quale è Gassendi, il silenzio è eloquente, anche se può non dipendere da disinteresse, o dalla credenza dell'ateismo di Lucrezio. La ragione può essere proprio l'assenza nel poema di un riferimento esplicito al culto positivo degli dèi.

Si riscontra, invece, che altri luoghi lucreziani attirano l'attenzione di Gassendi. Questi riguardano il culto del «primo sapiente», venerato come una divinità nei proemi dei libri 1, 3, 5 e 6 del *De rerum natura*:

1° proemio (= 1.62–79):[168] Il «primo sapiente» emerse vittorioso dalla lotta contro la *religio* rivelando il vero assetto della natura, che si regge senza un inter-

---

165 Summers 1995, 46–47; Eckerman 2019, 293–296.

166 Pio 1511, 95*r*–96*v*; Lambin 1583, 708–709.

167 Ficin. *Theol. Plat.* 14.10.2; Frach. *Spos.* 1.4–5. Per altri tentativi di soluzione nella tradizione epicurea, cfr. *supra*, *e.g.* 54–55, 73, 77–78.

168 Questo è l'unico punto in cui il sapiente non è lodato in apertura di un libro del *De rerum natura*. Qui, infatti, l'elogio segue a quello di Venere (1.1–43). Alcuni studiosi hanno però rilevato

vento divino. Con la sua vittoria, egli rende noi esseri umani uguali al cielo (79: *nos exaequat victoria caelo*);

2° proemio (= 3.1–30): Il «primo sapiente» è padre di una nuova umanità e scopritore del vero, che merita di essere emulato. I suoi insegnamenti mostrano chi sono i veri dèi e che non bisogna temere la morte, aprendo i divini piaceri della contemplazione della natura;

3° proemio (= 5.1–54): Il «primo sapiente» è una divinità mortale che scoprì per la prima volta la sapienza e diede in dono precetti che liberano l'umanità dai desideri eccessivi, dai terrori e da numerosi vizi (superbia, avarizia, insolenza) che la tengono lontana dalla felicità. Egli eccelle, dunque, su divinità come Cerere che donò il grano, Bacco che inventò il vino, Ercole che liberò la terra da mostri pericolosi. Senza questi doni si poteva del resto vivere bene, mentre nessuno può farlo in assenza di un cuore saggio e puro;

4° proemio (6.1–34): Il «primo sapiente» fece divine scoperte (*divina reperta*) che resero gli atenesi prima e i romani in seguito degli esseri umani felici. Egli rivelò che i mali da cui è affetta l'umanità sono i desideri o i timori eccessivi e diede i mezzi per liberarsene.

Si possono isolare due elementi comuni ai proemi. Anzitutto, essi non chiamano il «primo sapiente» per nome. Alludono solo all'origine greca della sua sapienza.[169] Oggi la critica è quasi unanime nel sostenere che la figura coincida con Epicuro.[170] All'epoca di Gassendi, invece, il tema era dibattuto. Lattanzio faceva ad esempio i nomi di Pitagora e Talete (*Div. inst.* 3.14.1–7), Cornelio Agrippa supponeva che si parlasse di Dio, Giovanni Battista Pio si arrendeva a ritenere la figura di identificazioni incerta.[171] Gassendi studia i proemi per inserirsi nel dibattito e dimostrare – come anche Frachetta e Nardi – che Lucrezio non poteva avere in mente altri che Epicuro,[172] soprattutto richiamando il più breve elogio di *DRN* 3.1043–1044. Qui il filosofo è citato per nome ed è parago-

in questi versi un secondo proemio (cfr. *i.a.* Canfora 1980, 508–511, 1982, 63–66, 1993, 49–50 e 109–112 con la bibliografia citata dallo studioso). Per un'analisi dei proemi in generale, cfr. Diller 1951; Büchner 1952; Salem 1990, 32–41 e 187–192; Gale 1994a; Beer 2010, 269–280; Flammini 2013.

169 Cfr. *Graius homo* in 1.66; *Graiae gentis decus* in 3.3; *Athenae* in 6.2; il confronto con Ercole in 5.22, che forse è usato con intenzioni anti-stoiche (Packman 1976).

170 Fanno eccezione Giussani 1896, vol. 2, 17–18; Edelstein 1940. *Contra* Giancotti 1978, 280–282; Clay 1983, 97–98; Cambiano 2008, 408–411; Mastandrea 2014–2015, 26.

171 *Supra*, 48; Pio 1511, 9*r*. Sul dibattito, cfr. Nicoli 2014, 241–244.

172 *Mor. Ep.* 4.201a; *Animad.* 3.1253; Frach. *Spos.* 8.192; Nardi 1647, 184.

nato, in termini sacrali, a un sole che offusca le altre pur luminose stelle (*Parad.* 1.117b; *Mor. Ep.* 2.186b e 7.219b; *Ep. lat.* 175.127b). Il secondo elemento discende dalla dottrina dell'assimilazione epicurea al divino. Lucrezio presenta nei proemi il culto di Epicuro come una via per l'ὁμοίωσις θεῷ e i relativi piaceri.[173] Risulta qui fondamentale l'*imitari* di 3.6, che segnala che l'elogio del maestro ha orientamento pratico.[174] La lode di Lucrezio verso Epicuro è, dunque, una promessa di beatitudine e divinizzazione per coloro che si situeranno sul suo retto cammino.

Sul primo punto, Gassendi ammette che il poeta sia incorso in una serie di esagerazioni. È falso, ad esempio, che Epicuro fu «primo» scopritore di una sapienza che rende l'umanità felice, perché la *sapientia* fu rivelata da Dio con le Sacre Scritture e vi furono sapienti più antichi che giovarono all'umanità.[175] Il suo caso non è troppo dissimile da Colote, che esagerò nella venerazione verso il maestro, tanto che questi fu costretto a redarguirlo e a invitarlo a non tributargli onori eccessivi per un essere umano.[176]

Di contro, sul secondo punto, la reazione di Gassendi è in antitesi con quella di Lattanzio e Montaigne, i quali deridono il culto di Epicuro.[177] La sua idea è che le dichiarazioni di Lucrezio vanno calate nel loro contesto storico. La tendenza a venerare il maestro era prassi in voga nell'antichità, anzi si mantiene viva al presente. Gassendi ricorda gli aristotelici, i quali considerano Aristotele una divinità che non può errare.[178] Si tratta di una strategia adottata anche da Celio Rodigino e da Bruno.[179] Inoltre, Gassendi ritiene che Lucrezio non possa pensare che il maestro era una divinità, poiché ricorda la sua morte e vi fa richiamo come *exemplum* del coraggio. L'accento in 5.6–12 è posto sul *mortalis*, mentre *deus* riceve il senso di uomo eccezionale.[180] Forse è per tale ragione che Gassendi non cita mai

---

173 Già ricostruita *supra*, 248–249.

174 Mastandrea 2014–2015, 27; Santini 2009, 305–307; Asmis 2016, 448–459; Tutrone 2017, 72–74. In generale, cfr. Erler 2002; Long 2021, 124–132.

175 *Ep. lat.* 183.132b; *Synt.* 1.6b. Prima di Gassendi, fu Giovan Battista Pio (= Pio 1511, 9*r*–*v*; Nicoli 2014, 250–251) a ridimensionare il ritratto di Epicuro primo scopritore.

176 Cfr. Plut. *Adv. Col.* 1117B4–C9 (= fr. 65 Arr^{2}.) con almeno Nestle 1973, 396–397; Périllié 2005. Gassendi ricorda e analizza l'episodio in *Mor. Ep.* 4.200b–201a, 4.203a–b.

177 Cfr. Lactant. *Div. inst.* 3.17.28 (in *Mor. Ep.* 7.219b) e Mont. *Ess.* 2.12.880–882 e 892. Lattanzio e Arnobio imitano, però, i versi lucreziani in lode di Epicuro, quando profetizzano la venuta di Cristo (*supra*, cap. 1.1, sezione II).

178 *Mor. Ep.* 2.186a–b e 4.203a–204b; *Synt.* 1.7a–b e 1.25b; *Animad.* 3.1208–1209; *Parad.* 1.113b, 1.116a–117b, 1.118b e 1.143a.

179 Ironia della sorte, la strategia è ripresa dal medico Deschamps in riferimento a Gassendi. Cfr. su tutto ciò *supra*, cap. 1.2, sezione VII, e cap. 1.3, sezione III.

180 Cfr. *DRN* 3.1042 (*ipse Epicurus obit decurso lumine vitae*); *Mor. Ep.* 4.203b; *Synt.* 1.37a (dove a ἰσόθεον è attribuito un valore metaforico); Taussig 2003a, 223–224. L'interpretazione di Gassendi precede una linea esegetica ancora viva oggi (cfr. *i.a.* Hadzsith 1963, 145–146; Pe-

DRN 3.14–15, 3.319–322 e 5.52–54. Questi versi dicono che Epicuro ha la mente di una divinità e che la ragione/educazione possono vincere le passioni e condurre gli umani a una vita degna degli dèi (3.322: *ut nihil inpediat dignam dis degere vitam*). Gassendi forse li esclude perché non li trova utili a dimostrare la sua ipotesi che Lucrezio voglia sostenere che gli individui educati e razionali diventano solo persone moralmente eccellenti.

Possiamo così supporre che Gassendi attribuisca al culto del saggio non la dimensione della *pietas filialis* o *servilis*, bensì dell'*observantia* (*Synt*. 2.813a–814a). Partendo dalla definizione di Cicerone (*Inv. rhet*. 2.66 e 161), egli la descrive come la disposizione devozionale verso umani superiori per dignità, età, sapienza, virtù che ci hanno beneficato.

Il processo di normalizzazione costituisce così un'indiretta confutazione dell'ὁμοίωσις θεῷ. Gassendi non manca però di osservare che la metafora di un Epicuro-dio ha risvolti positivi. L'invito all'ὁμοίωσις θεῷ può essere letto come un protrettico alla ricerca della virtù (*Ep. lat*. 168.123a, *Synt*. 1.10b e 2.494b). Il paragone con Ercole di *DRN* 5.43–48 risulta adatto in tal senso, mostrando come nella lotta con le passioni si hanno piaceri soavi (*Synt*. 2.718b–719a). Senza citare Lucrezio, peraltro, Gassendi attribuisce a Dio qualità che si trovano nell'elogio di Epicuro. Egli lo qualifica della divinità come un padre e considera la sua provvidenza proprio come la fonte di quei beni per l'umanità descritti nei versi lucreziani.[181] Infine, Gassendi dichiara che l'altruismo di Peiresc e la capacità di governare lo stato con grande intelligenza dei sovrani sono paragonabili all'attività di Dio, perché danno molti benefici agli umani. Se i secondi non trascurano di praticare la pietà religiosa, essi acquistano un'aura venerabile per partecipazione al divino, sebbene non (di nuovo) la venerabilità assoluta del divino.[182] C'è dunque da imparare dalla *pietas* lucreziana, o dall'ὁμοίωσις θεῷ epicurea. Spostando il *focus* da Epicuro a Dio, il cristiano assume l'atteggiamento devozionale di Lucrezio, rivolto a un oggetto superiore e adeguato.

Nonostante, quindi, il *De rerum natura* non offra elementi testuali utili per difendere un'attribuzione della *pietas filialis* al suo autore, il poema fornisce con la lode del maestro qualche elemento utile di edificazione morale e di ulteriore dimostrazione che tutto ciò che facciamo mira al bene del piacere. Il culto

relli 1969, 176–177; Whitmarsh 2016, 179–183). *Contra* Cambiano 2008, 419; Milanese 2014, 136–137.

181 Su Dio come figura paterna, cfr. *Synt*. 1.301b e 1.305b; *Orat*. 67a; *supra*, cap. 3.5, sezione III. Anche oggi vi è chi tende a leggere i proemi di Lucrezio come la descrizione di una venuta quasi-provvidenziale del maestro sulla terra (Cambiano 2008, 416–422).

182 *Ep. lat*. 145.113a–b, 347.215a–b e 411.241a–b; *Synt*. 2.758b–760a, 2.780a e 2.800b; *Vit. Peir*. 334a; Taussig 2004a, 40–42 e 49–50.

verso un essere superiore gratifica con ottime sensazioni piacevoli e stimola a un continuo miglioramento di sé, quindi rinforza la pratica della virtù e della sapienza che sono in grado di renderci felici. Venerare Dio è uno dei modi tramite cui l'essere umano supera la sua miseria e si avvicina, senza però mai raggiungerla, a una condizione divina.

5.5 Il ridimensionamento dell'inno a Venere

Quale chiusa di questa ricerca, si può focalizzare l'attenzione su un'assenza significativa. Gassendi non cita mai nella sezione etica del *Syntagma* il noto *incipit* del *De rerum natura* – il cosiddetto inno a Venere. *Venus* è descritta da Lucrezio come l'origine dell'amore e del piacere di esseri umani, animali e dèi, nonché la divinità tutelare di Memmio, pregata per portare la pace tra i romani in piena guerra civile (1.1–43). Benché l'*incipit* crei problemi interpretativi, in particolare per la sua compatibilità con i versi che, subito dopo, qualificano la divinità come inattiva (44–49), è indubbio che il poeta epicureo consideri la dea il simbolo di tutto ciò che è positivo, creativo e piacevole in natura. Chi si assimila a Venere gode e si comporta, perciò, come una divinità.[183] Ora, l'omissione dell'inno dalla sezione etica del *Syntagma* pare tanto più strana, quanto più si riflette che la rappresentazione della dea poteva rinforzare due punti della dottrina di Gassendi: che il piacere sia creato da Dio e che esso sia il sommo bene. Conviene allora appurare come la lode di *Venus* in Lucrezio venga letta dal filosofo.

Il luogo decisivo per ricostruire l'interpretazione generale che Gassendi dava dell'inno è il capitolo *De animalibus ex semine procreatis* (= *Synt*. 2.267a–272b). Il testo studia come avvenga la generazione di nuovi esemplari di una specie vivente che si riproduce per via sessuale e affronta alcune questioni tecniche. Tra queste, si possono ricordare il problema se la fecondazione avvenga grazie al seme genitale maschile o anche per una possibile semenza femminile (268b–270a) e se lo sperma sia emesso da tutto il corpo o solo da qualche sua

183 In tal direzione vanno Bignone 1945, 136–144; Schrijvers 1970, 174–191; Giancotti 1978, 201–234 e 277–280; Sommariva 1982; Clay 1983, 87–95 e 226–234; Boyancé 1985, 76–80 e 216–217; Marchetta 1988, 125–155; Catto 1988–1989; Salem 1990, 29–30; Clay 1998, 203–228; Summers 1995, 47–51; Gigandet 1998, 395–404; Nussbaum 1998, 166–167; Serres 2000, 115–117; Pigeaud 2006, 30–32; Piazzi 2011b, 10–12; Castellanos 2015. Altre ipotesi in Giussani 1896, vol. 2, 5–8; Hadzsith 1916; Masson 1907, 259–264; Giri 2014; Friedländer 1939; Farrington 1952, 28–30; Farrington 1954, 11–12; Ackermann 1979, 181–193; Duban 1982; Thury 1987, 288–292; Laurent 2002, 158–160; Benferhat 2005, 88–91; Asmis 2007; Garani 2007b, 34–43 e 174–175; Schmidt 2007, 153–159; Tutrone 2016, 785–787; Rebeggiani 2020, 450–452.

parte (270a–272b).[184] In tal sede, però, interessa focalizzarsi sulle prime pagine. Dopo aver ricordato che Dio ha creato in modo provvidenziale le femmine affinché generassero una prole con i maschi e aver sfatato l'esistenza di specie viventi di soli esemplari maschili, che si riproducono da sé, Gassendi aggiunge che per facilitare la loro unione e conservare la vita è stato immaginato l'espediente (cfr. σόφισμα, ripreso da Gal. *De usu part.* 14.3) del piacere. In assenza di questo stimolo, l'atto sessuale non avverrebbe mai, come sottolinea Lucrezio stesso in *DRN* 4.1197–1200.

È qui (268a–b) che l'inno a Venere fa la sua apparizione. Esso sarebbe un modo poetico per alludere alla parte della provvidenza deputata a destare l'attrazione tra sessi. Venere sarebbe insomma interpretata come il simbolo di quell'istinto o stimolo (*instictus, stimulusve ille*) a procreare grazie al piacere,[185] che tradizionalmente è attribuito anche al pianeta omonimo. Il luogo topico è Plinio (*HN* 2.6.36–38), il quale spiega che il moto di *Venus* sparge la rugiada che feconda il terreno e stimola l'impulso alla generazione di tutti gli esseri viventi. Gassendi ricorda il passo pliniano sia qui (268a) che altrove (*Synt.* 1.548a–b), senza tuttavia spingersi fino agli eccessi degli astrologi, che danno al pianeta caratteristiche ed effetti soltanto femminili (*Synt.* 1.739a–b). È vero, inoltre, che l'equazione della dea *Venus* con l'astro è solo accennata – ma non accolta – da Lucrezio stesso in *DRN* 5.731–750, che Gassendi cita in *Synt.* 1.655a. Non è però da escludere che quest'ultimo ritenesse che la vivida immagine lucreziana risentisse a sua volta di questa lontana origine astronomica. Gassendi ricorda *DRN* 1.2 (*caeli subter labentia signa*), infatti, anche durante la descrizione del moto degli astri da oriente a occidente (*Animad.* 2.792).

L'inno a Venere è così considerato un precedente pagano della verità cristiana. Gassendi cita Lattanzio (*De opif. Dei* 12), il quale sottolinea che è tramite il godimento (*per voluptatis*) che la mente divina ha pensato di legare maschi e femmine nell'atto sessuale per generare una nuova prole. Entro certi limiti, l'inno a Venere è dunque un testo pio, perché vede *Venus* come uno strumento erotico della provvidenza, che è a sua volta visto da Gassendi come un principio di fecondità (*Orat.* 68b, 71a–b; *Synt.* 1.307b). Il filosofo ritiene peraltro valida la simbologia di Venere ed Eros quali simbolo della forza naturale che sorregge il cosmo (*Synt.* 1.288b).

184 In queste pagine, è peraltro citato il contributo di Lucrezio al dibattito (*DRN* 4.1041–1044, 4.1229, su cui Landolfi 2013, 147–190). Gassendi usa questi e altri versi lucreziani sulla sessualità (tra cui *DRN* 4.1208–1277) anche nelle ricerche di *Animad.* 1.548–549 e *Synt.* 2.281b, 2.284b–285b, 2.290b–291a.

185 Così anche Brown 1987, 93–98; D'Anna 2003; Porter 2003, 209–214.

Tale esegesi sarebbe apparsa stolta ad alcuni cristiani. Arnobio vede in Venere una scabrosa immagine che solleva i più bassi istinti (*Adv. nat.* 3.27, 5.41–42). Lambin reagisce scandalizzato di fronte all'inno a Venere, ma prima ancora di lui Ficino abbandonò l'interpretazione giovanile e positiva di *Venus* come simbolo del piacere, per sostituirla con l'immagine del godimento caotico e multiforme. Erasmo da Rotterdam negò che Venere sia sufficiente a spingere uomini e donne a unirsi: anche Follia e Oblio sono costretti a intervenire, per far dimenticare o passare in secondo pianoi disagi che derivano dall'accudimento della futura prole. Il gesuita Possevino si era spinto persino oltre con il risolvere il problema semplicemente invitando il lettore a ignorare la lettura dell'inno a Venere.[186] Pur non citandolo mai, inoltre, anche Lorenzo Valla avrebbe forse manifestato riserve verso il testo. Dopo aver fatto pronunciare a Maffeo Vegio una critica alla religione delle vergini sacre, sostenendo che le donne dovrebbero lasciare il culto falso di Vesta per seguire quello di Venere ed Eros (*Volupt.* 1.44–45), Valla fa correggere questa prospettiva da Antonio da Rho. Il cristiano è invitato, infatti, ad astenersi dai piaceri che derivano dal contatto e dalla vista con le belle donne terrene, per riservarsi ai godimenti più intensi che deriveranno dalle future visioni degli angeli e di Dio.[187] Infine, si può ricordare anche lo sforzo di Frachetta di neutralizzare il contenuto dottrinale dell'inno a Venere, tanto che egli confuta la proposta di Vettori di legare il testo al culto epicureo degli dèi,[188] e di interpretarlo in un'originale chiave psicologica. Lucrezio non intona una preghiera in senso proprio, bensì si augura di poter comporre il *De rerum natura* con piacevolezza, quindi con efficienza. Si prega il piacere quasi come una divinità capace di aiutarlo a completare un'impresa che si sa difficilissima: «percioche è chiaro, che quel che si fa con piacere, bene, & con lode si fa, la dovve quello che si fa senza piacere, &, come diciam, senza gusto, non si fa mai in guisa che bene stia».[189]

Vi sono però numerosi esempi di cristiani che vedevano *Venus* come immagine della beatitudine e della propagazione delle specie. Il capitolo 1 ha citato il caso di Equicola, Buonamici, Tasso, Campanella.[190] Possiamo qui aggiungere Montaigne, che legge l'inno come un elogio degli impulsi sessuali soddisfatti con moderazione, tanto da ritenere che Virgilio – di norma superiore a Lucrezio in poesia – si rivela inferiore quando parla in modo troppo esplicito dell'am-

186 Lambin 1583, 2–7, spec. 2, nota a *divumque voluptas* del *DRN* 1.1. Sugli altri tre autori citati, cfr. *supra*, cap. 1.2, sezioni V e IX.

187 *Volupt.* 2.23.3–9, 25.18–21. Secondo de Panizza Lorch 1985, 104–108 (spec. 107), il discorso sulla sessualità sarebbe esattamente una risposta all'inno a Venere.

188 Cfr. *supra*, 43.

189 *Spos.* 7.175–186; 8.194–196; 9.198–13.261. La citazione è in 8.196.

190 *Supra*, cap. 1.2, sezione VII–IX; e cap. 1.3, sezione V.

plesso di *Venus* e *Mars*.[191] Un altro testo di grande interesse è il *Corpus Hermeticum*, dove si descrive Dio come un principio di concepimento e fecondità (5.9, 9.3–4, 11.13–18, 13.1–6), che ha tra i suoi ausiliari la Natura e Venere, deputate a instillare desiderio, piacere e riso nelle anime, così da consentire la propagazione e a rendere tollerabile la vita (*Asclep*. 21; fr. 23.12–13 e 23.28 = Stob. *Flor*. 1.49.44). A Ermete Trismegisto si attribuiva, peraltro, un'opera su Afrodite (fr. 22 = Stob. *Flor*. 1.42.7), dove forse questi spunti venivano chiariti. Infine, possiamo ricordare Nardi e Pio,[192] i quali arrivano a conclusioni simili a quelle di Gassendi e a loro volta accostano l'inno a Venere all'Afrodite ermetica.

L'accostamento tra *Venus* e l'istinto sessuale permette così di stabilire un legame con la sezione etica del *Syntagma*, per la precisione un parallelismo quasi totale tra *Synt*. 2.268a–b e *Synt*. 2.701b–702a. Entrambi i passi hanno in comune l'obiettivo di presentare il piacere come il mezzo creato da Dio per l'auto-conservazione delle specie. I due contesti presentano però anche un'importante differenza. L'estratto *Synt*. 2.701b–702a è inscritto in un discorso che mira a dimostrare che il piacere sia il fine,[193] mentre *Synt*. 2.268a–b tace questa indicazione assiologica. La ragione del silenzio può dipendere, a mio avviso, proprio dalla connotazione fortemente erotica di *Venus*. Nel passo *Synt*. 2.701b–702a, Gassendi ha modo di precisare che il piacere sessuale è solo un indizio della spontanea tendenza al sommo bene, non il suo compimento assoluto. Ora, una citazione in questo contesto dell'inno a Venere rischierebbe di orientare il discorso etico proprio verso la sensualità, cosa che invece non accade in *Synt*. 2.268a–b, in cui si scongiura questo pericolo perché si affronta la sessualità nella sua nudità fisiologica. Detto in altri termini, se l'*incipit* del *De rerum natura* non è richiamato nella sezione etica del *Syntagma*, è per evitare di far pensare che Dio abbia creato il sesso quale fine della vita, più che come mezzo di propagazione della vita, oltre che forse per non eccedere nell'uso di Venere come simbolo della provvidenza divina. *Venus* è in fondo una divinità antropomorfa e che opera sul piano corporeo, sicché non è equiparabile alla divinità trascendente, incorporea e priva di figura in cui crede Gassendi.[194]

L'ipotesi può trovare conferma in un'ultima operazione: la ricostruzione del ruolo che amore e sesso hanno nell'edonismo di Gassendi. Se si eccettua la loro azione sulla propagazione della specie, si noterà che entrambi posseggono un valore nullo o modesto. Noteremo al contempo che anche il ridimensionamento

191 *Ess*. 3.5.1568–1570, 3.5.1590, 3.5.1616, su cui Screech 1998, 487–491. L'imitazione virgiliana è *Aen*. 8.387–392 e 8.404–406.
192 Nardi 1647, 7–11; Pio 1511, 4*v*; Del Nero 1986, 281–283; Piazzi 2011b, 84–85.
193 *Supra*, 253.
194 *Supra*, capp. 3.1–3.2.

dell'importanza della sessualità, dunque per estensione della rappresentazione di *Venus* dell'inno a Venere, coincide in buona parte con una ricezione dialettica del pensiero di Lucrezio.

Sulla passione d'amore, Gassendi è in totale accordo con il poeta. In un lungo commento al dogma epicureo che il saggio non si innamorerà (Diog. Laert. 10.118 = *Animad.* 3.1198–1201), il filosofo cita un'ampia selezione dei versi del libro 4 del *De rerum natura* (vv. 1063–1064, 1068–1069, 1073–1075, 1121–1176, 1233–1235, 1278–1283) che negano l'origine divina dell'attrazione amorosa e deprecano i tormenti dell'innamorato, i quali implicano la perdita dell'ἀταραξία. Gassendi non introduce qui alcun correttivo dei versi lucreziani, il che forse è indice della loro approvazione. Contro l'obiezione che vorrebbe che, se così fosse, si contraddirebbe la dottrina della provenienza divina dell'impulso al piacere sessuale per far propagare la specie, si deve precisare che l'*amor* che respinge Lucrezio va ben oltre la finalità della procreazione. Gli innamorati del finale del libro 4 sono persone ossessionate dal sesso: quanto più lo fanno, tanto più sentono l'imperio a ripetere l'atto (vv. 1088–1090, 1200). Siamo dunque lontani dal quieto impulso alla generazione che troviamo descritto nell'inno a Venere. Da ciò segue che l'amore risulta un ostacolo alla vita di piacere per Lucrezio[195] e anche per Gassendi.

La ricezione del trattamento del piacere del sesso è invece documentata solo per quel che riguarda la teoria di Epicuro. Gassendi la analizza sia nel libro 7 del *De vita et moribus Epicuri*, sia nelle *Animadversiones*. Egli raccoglie, nel primo scritto, una serie di fonti che dimostrerebbero che Epicuro predicava una castità completa (così il titolo del cap. 4 = 220a–b: *Epicurum caste vixisse docetur*). In particolare, egli cita *Ep. Men.* 132 che invita ad astenersi con sobrio calcolo dall'amplesso con donne e giovani, nonché ricorda la massima di Galeno che sancisce che il coito non fa bene e che è già tanto se non danneggia (*In Epid.* 3.521.8–9 = fr. 62 Us.). Inoltre, alla critica che Epicuro non poteva predicare la vita casta, perché Metrodoro e altri epicurei si sposarono con figli, risponde che ciò dimostra solo che l'ideale epicureo è difficile da raggiungere anche per i discepoli prediletti e

195 Cfr. Amerio 1949, 105–107; Flacelière 1954; Kleve 1969; Taladoire 1974; Traina 1979; Brown 1987, 69–87; Salem 1990, 172–185; Morana 1996, 122–126; Segal 1998, 182–183; Nussbaum 1998, 172–195; Gordon 2002, 91–99; Smith 2005, 85–90; Caston 2006, 273–288; Landolfi 2013; Morel 2018, 293–297; Morel 2019; *DRN* 4.1192–1205, dove si sottolinea che la sessualità senza amore è un bene per i viventi (Tutrone 2012, 105–111; Landolfi 2013, 135–145; Massaro 2013, 25–26 e 62–63). Gigandet 1999; Cerasuolo 2016, 1–12 e 67–85, suppongono una polemica con Platone. Stearns 1936, 347–351, e Boyancé 1985, 217–218, dubitano della continuità tra Epicuro e Lucrezio.

realizzabile a livelli eccelsi solo dal maestro.[196] Nelle *Animadversiones*, invece, Gassendi integra la prospettiva commentando alcuni dogmi epicurei sull'atteggiamento del saggio verso la vita sessuale tramandati da Diogene Laerzio (10.118–119), che saranno più o meno incorporati nel *Syntagma* (e sintetizzati in *PES* 72b). Essi riportano che il sapiente non si unirà alla donna altrui, eviterà il coito, si asterrà dalla nozze e dalla generazione dei figli, benché potrà ammetterlo per i non-saggi e, in circostanze eccezionali, per i σοφοί che non riescono ad astenersi del tutto dal rapporto sessuale per la loro debolezza, come il già citato Metrodoro.[197] Sempre in questo testo, infine, Gassendi deduce correttamente che il desiderio del sesso rientra nella categoria dei piaceri naturali, ma non necessari,[198] pertanto che si può rinunciarvi senza danno per la felicità. Contro l'obiezione che questo discorso non regge alla luce di un frammento del Περὶ τέλους di Epicuro, che riporta che il benessere è inconcepibile senza piacere sessuale,[199] il filosofo risponde che si tratta di un testo spurio, ossia un'interpolazione che i suoi calunniatori hanno aggiunto nel testo (*Synt.* 2.685a–686b, 2.691a).

Più rari sono gli indizi sulla ricezione della teoria della sessualità di Lucrezio. L'unica certezza è che Gassendi pensasse che il poeta amplifica la tesi di Epicuro che il sapiente non si innamorerà.[200] Si tratta di una tesi che a prima vista non sembra trovare riscontri nei versi lucreziani. Si possono formulare due ipotesi. La prima è pensare che Gassendi alluda all'uomo sano che riesce a godere un piacere puro durante il rapporto sessuale, perché ha rimosso ogni passione d'amore verso il *partner* (4.1073–1076). La seconda è che Gassendi pensasse a due precetti lucreziani citati in *Animad.* 3.1199–1200: volgere la mente alle altre attività per rimediare al tormento d'amore e convivere con una

196 Cfr. *Mor. Ep.* 7.220a–223b (ma già 3.198a–b). Metrodoro ebbe come moglie l'etera Leonzio (Jer. *Adv. Iovinian.* 1.48 = fr. 5 App., ed. Körte 1890). Sul regime sessuale epicureo, cfr. Cerasuolo 2016, 13–26; Gordon 2012, 88–104. L'ipotesi di Gassendi della castità di Epicuro risale ai medici medievali (cfr. *supra*, cap. 1.1, sezione III).

197 *Animad.* 3.1197, 1202–1205; *Synt.* 2.695b–696a, 2.750a–751a, 2.753b–754a, 2.755a–b. Cfr. però in particolare *Synt.* 2.754a: *cum ostendimus nempe Epicurum neque id voluisse omnibus suadere, sed paucis solum sapientibus*. Gassendi stampa in *Animad.* 1.79 il testo greco μηδὲ γαμήσειν, μηδὲ τεκνοποιήσειν. La sua lettura e interpretazione è in linea con quelle contemporanee di Flacelière 1954, 78–79; Grilli 1971; Brennan 1996; Morana 1996, 127–128. *Contra* Stearns 1936, 345–347; Chilton 1960; Arkins 1984.

198 Cfr. *Animad.* 3.1740 e *Schol. in Arist. Eth. Nic:* 1118b (= fr. 456 Us.), su cui Morana 1996, 129; Konstan 2007, 100–102 e 175–178; Cerasuolo 2016, 18–20; Morel 2018, 294.

199 *Supra*, 257.

200 Cfr. *Mor. Ep.* 3.198b: *quae Epicuri sententia, est deinde mire a Lucretio amplificata*.

muliercula gentile, la quale non ci avviluppa in un amore tormentoso.[201] Si può presumere che questi due precetti fossero appunto un'amplificazione delle tesi di Epicuro sull'igiene sessuale del sapiente e dei non-sapienti. L'uno bandirà del tutto il sesso e si dedicherà ad attività che meglio conducono al piacere catastematico, gli altri convivono con donne carine e semplici.

È però interessante constatare, attraverso uno sguardo al contesto della prima prescrizione di Lucrezio (4.1063–1072), che Gassendi opera anche un'eloquente omissione. Il poeta dice, certo, che la cura dell'amore sia pensare ad altro, ribadendolo nel v. 1072 (*aut alio possis animi traducere motus*). E tuttavia, pensa che il rimedio principe sia la frequentazione di altri *partner* sessuali. Lucrezio afferma espressamente, infatti, che non bisogna trattenere il seme genitale, bensì eiacularlo in corpi qualunque (vv. 1065–1066: *et iacere umorem collectum in corpora quaeque*), dunque si deve avere più compagne o inseguire una Venere vagabonda.[202] Non si può escludere che si tratti di una soluzione temporanea, dato l'apprezzamento della convivenza con la *muliercula*.[203] A prescindere che ciò sia vero, nulla di tutto questo è preso in considerazione da Gassendi, diversamente da quanto accade in Ficino, Mario Equicola, Montaigne, Bruno, Frachetta e La Mothe Le Vayer, i quali sembrano approvare la promiscuità sessuale per rimediare al tormento amoroso.[204] Si può presumere che il silenzio di Gassendi dipenda dalla sua opinione che la soluzione rischia di danneggiare il suo generale progetto epicureo. Meglio tacere il dettaglio della Venere vagabonda, così come i versi che descrivono l'attività sessuale in termini

---

201 *DRN* 4.1063–1064 (*et pabula amoris / absterrere sibi atque alio convertere mentem*) e *DRN* 4.1278–1285. In generale, cfr. qui Fitzgerald 1984; Brown 1987, 63–69 e 74–76. L'esegesi di Gassendi è condivisa dalla quasi totalità degli interpreti, che dissentono solo sul problema se Lucrezio incitasse a sposare la *muliercula* (cfr. i riferimenti nella n. 195). Fanno eccezione Nugent 1994, 199–205, che sostiene che il finale del libro 4 è un ulteriore indizio della credenza lucreziana dei pericoli e delle cause di distruzione causate dal genere femminile (*supra*, 209–210), e Smith 2005, 74–75, che lo legge come un altro riferimento ai danni dell'amore – passione talmente potente da rendere un uomo schiavo persino di una donna bruttina.

202 Cfr. v. 1071: *volgivaque vagus Venere ante recentia cures*. Questa fu la disposizione sessuale dei primitivi, che facevano sesso senza amore o una «Venere vagabonda» (cfr. la *volgivago vitam* di *DRN* 5.932; Brown 1987, 215; Campbell 2003, 225).

203 Così Betensky 1980, 293–294; Arkins 1984, 142; Brown 1987, 88–91; Nussbaum 1998, 188–191; Arenson 2016. *Contra* Giussani 1896, vol. 3, 279; Kleve 1969, 378–379; Perelli 1969, 271; Fitzgerald 1984, 82–86; Müller 1978, 213–214, che pensa invece a un rapporto sessuale tra amici epicurei; Gigandet 2003b. Più in generale, cfr. Fallot 1977, 35–36; Salem 1990, 173; Eller 1992, 40–43; Clay 2011, 159–160; Landolfi 2013, 199–203.

204 Ficino 1576, vol. 2, 1360–1361; Musacchio 2018, 707; Mont. *Ess*. 2.12.842–844 e 3.4.1544; Frach. *Spos*. 4.105. Per Bruno, cfr. *supra*, 58; per La Mothe *supra*, 67–68. Cfr. poi Roche 2020, 184–191.

troppo minuziosi,[205] per non ridare legittimità all'immagine infamante dell'epicureo ingordo di piaceri scabrosi e osceni.

Gassendi era pertanto convinto che Epicuro e Lucrezio sostenessero che la sessualità non è una componente fondamentale della vita felice. Egli nota, inoltre, che ci sono due forme di igiene sessuale: l'astensione completa, propria del sapiente, e quella parziale, che devono seguire gli altri. Bisogna ora capire se questa sua ricostruzione valga solo sul piano filologico o rispecchi anche il suo pensiero.

Ora, senza più richiamare i testi di Epicuro e Lucrezio, il capitolo del *Syntagma* sulla temperanza descrive entrambe le forme epicuree di igiene sessuale, chiamandole *sobrietas* e *castitas*.[206] L'una consiste nella rinuncia parziale, che riesce a sublimare il desiderio naturale ma non necessario del sesso in una pulsione necessaria alla propagazione della specie.[207] L'altra indica invece l'abbandono completo ed è proprio della vita religiosa, che mette un argine alla prepotenza della natura che spinge maschi e femmine verso il coito, oltre che la causa di una serie di benefici. La vita casta procura una migliore salute, l'innocenza della mente da pensieri osceni, la serenità per dedicarsi ad attività più importanti e la libertà, perché chi si emancipa dalla violenza del desiderio sessuale è in generale più disposto a non farsi schiavizzare da altre passioni.

Gassendi non dice che la *castitas* sia da favorire alla *sobrietas*, il che forse indica che egli le considera entrambe come vie per il piacere che dà felicità. La stessa posizione era stata del resto assunta da Lorenzo Valla, che nel dialogo *De professione religiosorum* e nell'*Apologia* considera la castità una vita più sicura – ma non migliore – rispetto a quella degli ammogliati (*Op.* 2.127–132). Potremmo però anche supporre che Gassendi assuma una tacita via di mezzo. La *sobrietas* porta alla felicità di chi non riesce ad astenersi dal piacere sessuale, come i discepoli di Epicuro, e adempie al dovere della propagazione della specie. Per questa categoria, Gassendi riserva le riflessioni sulla prudenza domestica, o di gestione dello spazio familiare, con un'ampia sezione sul rapporto coniugale e sulla patria potestà (*Synt.* 2.751b–752b). La *castitas* fornisce invece la beatitudine di chi ha la forza morale per vivere da saggio, come i sacerdoti (*Synt.* 2.748a), Epicuro e Gassendi stesso, che pensa che dopo la resurrezione dei corpi non ci saranno più matrimoni né rapporti sessuali (*Synt.* 1.302a). Molti dovranno essere i sobri, pochi potranno essere gli illuminati casti.

---

205 Cfr. i luoghi citati *supra*, cap. 2.2, nella sintesi delle omissioni del libro 4.
206 *Synt.* 2.775–778b. *Pace* Thomas 1889, 273, che identifica *sobrietas* e *castitas*.
207 Così *Synt.* 2.493b: *alioquin sane necessaria conservationi generis*. È un altro tratto di distanza dagli epicurei, avversi alla propagazione della specie (*supra*, 281–283).

A prescindere che l'ipotesi convinca o no, sia la *sobrietas* che la *castitas* hanno parimenti il risultato di ridimensionare l'inno a Venere di Lucrezio. Esso risulta pio, se letto come un simbolo della provvidenza che mantiene in vita le varie specie viventi, mentre rischia di diventare un pericoloso veicolo di intemperanza sessuale, dunque di infelicità, se non è trattato con dovuta cautela. Di qui la sua assenza dalla sezione etica del *Syntagma* che, oltre a dare indicazioni per vivere felici in questa terra, vuole allargare lo sguardo alla beatitudine che il cristiano avrà in paradiso: apertura che *Venus* non può dare. Bisogna passare, dall'attrazione esclusiva che la dea pagana pone sui corpi mortali, all'amore per il Dio immortale e cristiano che è l'unica fonte di un benessere completo, incrollabile, eterno.

5.6 Conclusioni

La ricostruzione della teoria etica di Gassendi ha potuto mostrare un'ultima volta quanto la ricezione del *De rerum natura* in tale autore sia complessa dalla prospettiva storica, fondamentale sul piano filosofico, e dialettica a livello teologico. L'obiettivo principale del suo studio dei versi del poema sul piacere consiste nel recupero delle istanze centrali della morale epicurea e nel renderle compatibili con il cristianesimo, portando all'elaborazione di un «edonismo cristiano». Questo programma era stato in realtà tentato, prima di Gassendi, da molti autori, che avevano, infatti, già accettato l'identità del bene con il piacere e provato a sostenere che tale godimento sia creato da Dio in vista della felicità umana. Diversamente dai suoi predecessori, però, Gassendi cerca di realizzare il suo programma edonistico usando in modo massiccio sia la morale epicurea, sia il *De rerum natura*. Egli approva, pertanto, molte tesi di Lucrezio.

Il poeta epicureo e Gassendi sono d'accordo nel qualificare la *vera voluptas* come la rimozione di ogni sofferenza da corpo e anima, che si raggiunge con il sapere della natura, con il controllo temperante dei desideri di ricchezza, di potere e di sesso, con la pratica della giustizia, con il supporto dell'amicizia e un moderato attivismo civile, con la difesa della libertà e con l'eliminazione delle false superstizioni, che a sua volta porta a venerare rettamente il divino. Tutte queste attività tra loro molto diverse sono accomunate dall'ambizione di rendere il piacere catastematico un possesso saldo e responsabile, ossia in nostro potere e quanto più prolungato o completo possibile. Lucrezio si rivela essere così un interlocutore per rendere accessibile la felicità naturale sulla terra.

Ha però luogo anche una presa di distanza critica su più fronti. Gassendi trova, nello specifico, dei difetti nei versi lucreziani che dirottano l'etica in senso troppo mondano e fanno incorrere in peccati di empietà. Lucrezio presume, ad

esempio, di poter fornire una conoscenza totale del mondo naturale e di arrivarci con la sapienza di Epicuro, a cui tributa addirittura un culto. Inoltre, tenta di salvare la libertà con il *clinamen*, che riuscirebbe a rompere le catene del fato e della divinazione: due lati della provvidenza. E infine, Lucrezio crede di poter divinizzare gli esseri umani, convincendoli che, se cercheranno di giungere al piacere attraverso il cammino aperto da Epicuro, essi potranno far discendere in terra e già da vivi la beatitudine degli dèi. Simbolo di questa somiglianza tra divinità e umanità è anche l'inno a Venere, dove si fa intendere e che è grazie al piacere che si diventa beati come un essere divino.

Per rimediare a questi errori e conservare solo ciò che può giovare a un cristiano, Gassendi fa valere le ragioni opposte. La piena conoscenza della natura e la felicità perfetta sono irraggiungibili in questa vita, ma saranno ottenute *post mortem* da chi ha persistito nella virtù. Epicuro non può così essere lodato da Lucrezio come una divinità, perché promette un'assoluta beatitudine che non è in suo potere dischiudere. Il *clinamen* è invece un principio troppo debole per esplicare la libertà, che è anzi tutelata proprio dalla provvidenza che il *De rerum natura* intende distruggere – senza la potenza e la prescienza fatale della volontà di Dio, dopo tutto, il mondo non sarebbe colmo di piaceri e la natura umana non sarebbe stata creata in modo da ottenerli. Quanto al processo di divinizzazione che è incarnato da *Venus*, si tratta di un simbolo pericoloso, perché rischia (date le caratteristiche sensuali di questa dea) di spingere i lettori di Lucrezio alla lascivia. Al massimo, l'inno a Venere può essere usato, con molte cautele, da allegoria della provvidenza che consente la propagazione della specie, non come strumento per fondare un pio e casto edonismo cristiano.

Gassendi studia allora la morale di Lucrezio e, tuttavia, se ne appropria dopo averne «battezzato» i versi con l'acqua purificatrice del cristianesimo. L'epicureo cristiano che nasce da tale atto paradossale è uno che cerca il piacere sia in questa vita, sia nella successiva, ma puntando soprattutto a ottenerlo nella seconda: nella dolcezza beatifica che si avrà in paradiso.

Conclusioni: *Amicus Lucretius, sed magis amicus Christus*

Il confronto tra Lucrezio e Gassendi svolto in questo lavoro rappresenta un tassello di una ricerca più vasta, o meglio di una storia ancora in larga parte da scrivere: quella dei rapporti, tesi quanto produttivi, tra epicureismo e cristianesimo. Possiamo qui riassumere i principali risultati.

Uno è interessante sul piano storico: Gassendi è l'erede di due tradizioni di pensiero e insieme il loro maggiore innovatore. Da un lato, egli prosegue l'opera di studio dei versi teologici ed etici del *De rerum natura* entro una più generale ricezione dell'epicureismo, dove una nutrita serie di filosofi, umanisti, scienziati leggevano i testi epicurei e il poema lucreziano con grande cautela. Questo tema è prevalentemente studiato nel capitolo 1. Stando alla ricognizione storica necessariamente selettiva e parziale qui condotta, si osserva che Epicuro era discusso più spesso di Lucrezio, complice anche il fatto che il poema lucreziano risultò quasi inaccessibile fino alla riscoperta, nel 1417, di un suo manoscritto nell'abbazzia di San Gallo, ad opera di Poggio Bracciolini. Il filosofo greco era criticato senza remore per le sue dottrine teologiche dell'anti-provvidenzialismo e della mortalità dell'anima, mentre le sue idee fisiche, psicologiche ed etiche potevano esser viste con più favore, qualora fossero state in parte adattate al nuovo contesto storico e all'ortodossia cristiana. Per esempio, la concezione epicurea del piacere era difesa mostrando che dà preminenza al godimento dell'anima. Le osservazioni morali di Epicuro sulla gestione dei desideri e sulla virtù erano apprezzate. Persino le sue idee sugli dèi dell'*Epistula ad Menoeceum* potevano essere usate per mostrare che Epicuro criticò solo la religione pagana e riconobbe l'interventismo divino nelle vicende umane. Oppure, l'atomismo e il suo relativo orientamento empirico erano apprezzati dagli scienziati che vanno dal medioevo all'età moderna e, per giustificarne il recupero, si sosteneva a volte che l'esistenza degli atomi non contraddice necessariamente la religione, se si ipotizza che essi sono lo strumento con cui Dio costruisce e ordina la natura. Non mancarono comunque figure che recuperarono le istanze più pericolose della fisica epicurea, tra cui Giordano Bruno, che difende l'infinità dei mondi, il che indusse molti successori ad assumere una maggiore prudenza. Malgrado alcune guardinghe riprese positive, l'epicureismo restava un tabù da cui prendere distanza.

Mutatis mutandis, lo stesso atteggiamento era riservato a Lucrezio. Anche i maggiori simpatizzanti rinascimentali o moderni che nutrirono ammirazione e attenzione verso il poeta non riuscirono a liberarsi, infatti, dal pregiudizio che il poeta epicureo fosse un ateo che cade nelle infami empietà di Epicuro. Proprio per questa ragione, venivano spesso ignorati o velocemente liquidati i temi

https://doi.org/10.1515/9783110768084-007

più tecnici del poema lucreziano (teoria degli *intermundia*, corporeità sottile degli dèi, ecc.). D'altro canto, alcune componenti del testo di Lucrezio potevano essere usate per legittimarne la lettura, o per mostrare che il suo autore era più religioso e apprezzabile di Epicuro. Il fatto che egli avesse scritto in versi poteva servire a dimostrare che le parti empie del *De rerum natura* erano solo digressioni poetiche e che le sezioni fisiche, psicologiche, etiche non erano pericolose per l'ortodossia religiosa potevano essere recuperate. O quanto meno, la sua eccellenza poetica poteva indurre gli umanisti a scrivere poemi lucreziani nella forma e anti-lucreziani nel contenuto, il che al tempo stesso incentivava lo studio dei suoi versi e neutralizzava la sua carica potenzialmente eversiva. Alcune dottrine specifiche erano invece a volte ricordate per provare che Lucrezio devia da Epicuro in modo lodevole. È il caso dell'inno a Venere, della teoria della palingenesi, della metafora degli atomi come un seme divino, che potevano essere usati per sostenere che il poeta in realtà non escludeva *in toto* l'immortalità delle anime e il governo di Dio nel mondo. D'altro canto, infine, Lucrezio poteva essere meditato con maggiore attenzione, senza però parteggiare per lui apertamente. I circoli lucreziani del 1400–1500, che includevano *i.a.* Scala, Adriani e Machiavelli, rappresentavano una linea di ricerca/azione che segue il poema anche nelle sue conseguenze più estreme, ma che era perseguita soltanto tramite riflessioni private contenute nei *marginalia* al *De rerum natura*, o attraverso prolusioni inedite.

Dall'altro lato, Gassendi è figlio anche della tradizione dell'«edonismo cristiano», che ricorre all'epicureismo per spiegare che il bene che rende beati consiste nel piacere e che è a tale fine che Dio ha organizzato la provvidenza speciale a favore degli esseri umani. Si tratta di una linea di pensiero che non ha avuto all'epoca troppo successo, o che era sottoposta a una rigida auto-censura. Prima di Gassendi, esso ebbe pochi aderenti dotati di una certa forza speculativa, ad esempio Lorenzo Valla, il giovane Ficino autore del *De voluptate* ed Erasmo da Rotterdam, che furono peraltro esperti studiosi dell'epicureismo. Gli altri autori di tale tradizione procedevano invece a più grandi linee. Abelardo fa difendere un edonismo cristiano solo da un personaggio letterario. Salutati, Filelfo, Bruno, Charron, Schoppe, Culverwell difendono questa prospettiva edonistica in modo circostanziato, oppure al contempo criticando Epicuro per alcuni suoi errori. Nel caso di Giustiniani, More e Tasso, infine, si può dubitare che l'epicureismo fosse valutato seriamente. L'ultimo dei tre autori sembra anzi fare un passo indietro, rimuovendo dal dialogo *Nifo, overo del piacere* i riferimenti positivi alla teoria epicurea del piacere che si trovavano nella versione precedente del testo (= il dialogo *Il Gonzaga, overo del piacere onesto*).

Ora, Gassendi prosegue entrambi i lati di tale tradizione, raccogliendone in parte i pregiudizi: anche per lui, infatti, Epicuro e Lucrezio restano empi negatori

della provvidenza e dell'immortalità dell'anima. Ma al tempo stesso, il filosofo si distingue per aver studiato quasi tutto il *De rerum natura*, non solo alcuni brani fuori contesto come molti suoi predecessori, e per aver cercato di liberare almeno alcune asserzioni teologiche epicuree dal marchio di empietà. Da questo punto di vista, Gassendi è in piena continuità con la tradizione e costituisce l'apice di argomentazioni apologetiche che erano state abbozzate per secoli. Ciò che lo distingue dai predecessori è piuttosto, da un lato, la rinuncia alla strategia di attribuire o a Epicuro o a Lucrezio una parziale fede nel provvidenzialismo e nell'immortalità delle anime. Le parole dell'*Epistula ad Menoeceum* e le dottrine lucreziane come la palingenesi o l'idea che noi discendiamo da un seme divino perdono la loro presunta carica spiritualista, non appena sono lette in modo filologico, o collocate all'interno del sistema epicureo. Dall'altro lato, Gassendi omette lo studio di temi che molti autori precedenti ritenevano interessanti e che egli considera non rilevanti, giacché non contribuiscono a ricostruire quella che ritiene essere l'originaria teoria epicurea. Egli non studia mai Lucrezio come scrittore, il rapporto con Empedocle, la *pietas* lucreziana, il culto della *Magna Mater*, l'episodio della peste di Atene in rapporto a Tucidide. In margine a tali temi, Gassendi cita solo una selezione di alcuni versi per usarli nella ricostruzione di questioni molto diverse.

Gassendi si rivela così essere un lettore per così dire eccentrico del *De rerum natura*. Questa sua specificità è esaminata nel capitolo 2. Qui si riscontra che Gassendi aveva studiato quasi tutto Lucrezio dal 1621 fino alla morte (1655), dunque in un arco più che trentennale, temporaneamente interrotto solo dalla morte del suo amico e patrono Peiresc, che è un'impresa che di nuovo non ha precedenti nella tradizione epicurea. Inoltre, si osserva che il filosofo partiva dall'assunto che il poeta fosse un seguace fedelissimo di Epicuro, concludendo che tutto ciò che si legge nel *De rerum natura* doveva dipendere dalle opere epicuree in larga parte perdute. Ciò lo induce ad appianare o a non vedere alcune differenze che intercorrono tra il maestro greco e il poeta latino, complici anche alcune letture un po' forzose del testo del libro 10 di Diogene Laerzio. I casi più rilevanti riguardano gli interventi sul § 66 dell'*Epistula ad Herodotum* (= lo scolio al passo che accenna alla divisione che Epicuro fa altrove tra la parte razionale e quella irrazionale dell'anima) e il § 121b, in cui si parla del rapporto del saggio epicureo verso la poesia. In margine al primo paragrafo, Gassendi considera lo scolio come parte integrante del testo, attribuendo al filosofo greco già in questa lettera la distinzione tra *animus* e *anima* del libro 3 del *De rerum natura*. Quanto al § 121b, egli crede di leggervi che Epicuro concedeva al saggio di esprimere le sue dottrine attraverso la poesia, trovando così un appiglio testuale per sostenere che Lucrezio fosse un epicureo ortodosso, che portava ai massimi livelli tale prassi comunicativa. Per dimostrare questa tesi impegnativa e tutt'ora dibattuta, Gas-

sendi ricostruisce, nel libro 8 del *De vita et moribus Epicuri*, la concezione epicurea della poesia, che non sembra condannare del tutto tale disciplina. Seleziona, inoltre, dalle frequenti riflessioni di Lucrezio sulla natura e sulle funzioni del suo poema, solo *DRN* 4.11–25, che è il *locus* che esplicita maggiormente l'orientamento pratico del discorso fisico.

È però sul piano speculativo che la ricezione del *De rerum natura* di Gassendi raggiunge la massima originalità. Possiamo isolare i risultati più importanti che vengono ottenuti in ambito fisico, psicologico ed etico, che sono rispettivamente oggetto dei capitoli 3–5 di questo volume. In termini molto generali, tutte queste sezioni esprimono la tesi che Gassendi mise in atto strategie dialettiche per recuperare da Lucrezio elementi utili a fondare una nuova scienza e una teoria morale neo-epicurea, che fossero compatibili con il cristianesimo. Sebbene l'asserzione in sé non sia originale, essendo stata difesa da studiosi come Margareth Osler che parlano addirittura di un desiderio di «battezzare» la filosofia di Epicuro, il suo valore risiede nel basarsi su un sistematico corpo a corpo con tutte le citazioni dirette del *De rerum natura* in Gassendi. A volte, tale confronto va in controtendenza con altre linee ermeneutiche che vogliono che il filosofo fosse un ateo libertino, o almeno un pensatore che vive un conflitto irrisolto tra l'adesione alle istanze materialistiche epicuree e lo spiritualismo cristiano. L'ipotesi che viene fatta è che questa polemica serrata con il *De rerum natura* non avrebbe avuto luogo, se Gassendi non fosse stato convinto che i presunti «errori» di Lucrezio sono da respingere. In altri casi, si riconosce che il filosofo sarebbe propenso ad abbracciare tesi lucreziane che deviano dalle Sacre Scritture. Più che di «conflitto», tuttavia, preferisco parlare in questi casi di «tensione». La sfumatura vuole che persino le simpatie per tesi pericolose possano esser interpretate non come una prova di ateismo o di libertinismo, bensì come un indizio dell'apertura mentale a cui poteva portare il probabilismo scientifico di Gassendi. La ragione può dire che una controversa tesi di Lucrezio è razionalmente plausibile, mentre la fede rivela che questa possibilità logica non implica il suo darsi nell'esistenza e nel piano stabilito da Dio.

Per quel che riguarda la fisica del capitolo 3, si argomenta che lo sforzo di Gassendi è giustificare l'atomismo per renderlo «provvidenziale». In altre parole, egli cerca di attenuare l'empietà di Lucrezio che vuole che i processi atomici si producano senza il controllo di un artefice divino, facendo degli atomi e del vuoto gli strumenti che la divinità crea dal nulla per organizzare i fenomeni in modo ordinato, razionale, regolare. Se si aggiunge il governo di un Dio intelligente, l'atomismo diviene un'ipotesi scientifica promettente e utile. Gassendi raggiunge il risultato con un procedere dialettico. Egli mostra, in altri termini, che Lucrezio dissemina nel suo poema notazioni positive che possono essere recuperate *more Christiano*, insieme con errori che devono essere abbandonati perché insostenibili sotto qualche rispetto.

Possiamo distinguere tre tipi di argomenti del *De rerum natura*: quelli errati sul piano sia logico sia teologico, quelli logicamente possibili, ma teologicamente azzardati, quelli che si esprimono bene sia sulla natura sia su Dio. La prima categoria annovera l'anti-provvidenzialismo e l'inattività divina, la declinazione atomica o *clinamen*, che rende incomprensibile l'ordine naturale perché introduce al suo interno un moto indeterminato e arbitrario, il dominio del caso (cfr. *fortuna gubernans* in *DRN* 5.107), la sede degli dèi negli *intermundia*, la concezione che la divinità è composta da atomi e vuoto. Tali asserzioni non ammettono mediazioni. Esse sono semplicemente false, o favole prive di contenuto scientifico che, forse, non sono state sostenute realmente da Epicuro e Lucrezio. La ricezione della teoria degli *intermundia* si rivela qui essere particolarmente interessante, oltre che tormentata. Se nelle *Animadversiones* e nel *Syntagma* Gassendi la attribuisce agli epicurei, per poi confutarla, nel monologo di Epicuro del *Philosophiae Epicuri syntagma* egli la considera un'invenzione malevola di Cicerone e Seneca.

Gli argomenti del *De rerum natura* che sono logicamente validi ma non condivisibili sul piano teologico consistono, invece, nell'impossibilità della creazione dal nulla, nell'infinità dell'universo e dei mondi, nella descrizione meccanicistica dei processi fisiologici e dei fenomeni naturali. La prima pecca nel negare l'eccezione di Dio, che in quanto di per sé onnipotente può compiere l'atto innaturale e contraddittorio di creare l'atomo, ossia di generare una materia eterna. La tesi dell'infinità dell'universo discende logicamente dall'ammissione di infinita materia atomica, che proprio in virtù dell'onnipotenza divina non può esser considerata improbabile o impossibile. A impedire questo passo logico sono però le Sacre Scritture, che rivelano che esiste un unico mondo e dunque un numero finito di atomi che Dio crea per generarlo. Infine, la descrizione meccanicistica dei fenomeni è valida, ma incompleta. Bisogna infatti anche aggiungere l'orientamento finalistico del meccanicismo, che di nuovo è reso possibile solo ammettendo l'azione provvidenziale di Dio. Gassendi integra così le tesi fisiche probabili di Lucrezio con la verità teologica.

Infine, vi sono argomenti del *De rerum natura* che sono validi da tutti i punti di vista. Tra di essi si annoverano la prova dell'esistenza del divino basata sul concetto epicureo di anticipazione o πρόληψις, la sottigliezza della natura della divinità di *DRN* 5.148–154 (che Gassendi considera l'analogo lucreziano del *quasi corpus* dell'epicureo Velleio in Cicerone), l'idea che Dio sia beato e perfetto perché vive nel piacere catastematico. Il dissenso verso Lucrezio qui si incentra non sulle conclusioni, ma sulle premesse. Se infatti il poeta epicureo pensa che la πρόληψις di divinità è generata dai simulacri degli dèi e non dalla contemplazione dell'ordine dell'universo, Gassendi pensa il contrario. Inoltre, se il primo fa discendere il piacere di Dio dall'inattività, il secondo lo lega alla provvidenza,

o a quella che ho provato a chiamare «teodicea edonistica». Dio gode del suo agire provvidenziale e, cosa più paradossale, ammette l'esistenza del male per permettere anche a noi esseri umani di ricavare un godimento maggiore rispetto a quello accessibile in un mondo in cui la malvagità fosse del tutto assente. Le gioie che provengono dalla virtù e dallo studio della natura che vincono dolori o malattie, così come l'aspirazione al paradiso, sono senz'altro più esaltanti dell'abbandono all'ozio pigro e inerte. Ne segue che Lucrezio ha rettamente inteso che vivere piacevolmente è il fine sia della natura umana sia di quella divina, ma negando la provvidenza non si è reso conto di togliere un principio razionale che conduce tutti alla piacevolezza.

Avvicinabile all'innovazione dell'atomismo provvidenziale è la difesa parziale del materialismo dell'anima del *De rerum natura*, che è studiato nel capitolo 4. Lucrezio ha anzitutto spiegato quasi alla perfezione i processi psichici che consentono agli umani di vivere, percepire e immaginare. I suoi errori sono l'aver identificato il cuore come la sede della mente e aver reso questa troppo dipendente dal corpo, tramutandola in un ente a sua volta materiale ed esposto a pericoli. Ancora una volta, tuttavia, se si rimedia a tali manchevolezze, nello specifico se si rende l'*animus* incorporeo e immortale, Lucrezio presenta l'ipotesi scientifica più capace di rendere conto dei processi che hanno luogo nel vivente. Come dunque Dio agisce nel mondo da intelletto regolatore della combinazione degli atomi in natura, così la mente si comporta nel microcosmo dell'organismo umano come la forza divina che consente alle particelle psichiche di assolvere tutte le numerose e complesse funzioni vitali-cognitive.

Ma il capitolo ha insistito anche sul fatto che questo recupero positivo della psicologia lucreziana non ha valore solo in ambito fisico, ma anche sul piano etico e sorprendentemente sulla dimensione teologica, seppure in parte. Cominciando da quest'ultima, infatti, ho provato a sostenere che Gassendi usa le osservazioni di Lucrezio contro il panteismo stoico per sostenere l'illogicità della teoria dell'*Anima mundi*. Essa risale al pensiero magico rinascimentale, ma fu riportata in auge nel Seicento da Robert Fludd. Come infatti Lucrezio sosteneva che identificare la divinità con il mondo significa renderla corruttibile e supporre contro l'esperienza che vi può essere un'anima che pervade enti inanimati come la terra, così Gassendi ritiene che i panteisti distruggano l'immortalità di Dio e dicano cose insostenibili a livello fisico. D'altro canto, il poeta epicureo non va per questo seguito in ogni sua conclusione. Non si deve dedurre, infatti, che non esiste allora alcun Dio provvidente e che la formazione/conservazione dei viventi dalla terra dipenda da una genesi spontanea, cosa che Fludd e i panteisti hanno riconosciuto correttamente.

Dall'altro lato, le osservazioni lucreziane sulla morte sono ritenute utili perché aiutano a vincere la paura di morire e, dunque, agevolano l'anima del

cristiano ad affrontare con coraggio il futuro *transitus* dal piano mortale all'eternità. I molti argomenti delineati da Lucrezio nella seconda metà del libro 3 del *De rerum natura* sono perlopiù accolti da Gassendi, con l'eccezione di quelli che dimostrano l'inesistenza di una vita dopo la morte e negano che la durata della vita abbia importanza per la felicità. Se si ragionasse così, si direbbe che la felice esistenza mortale è equipollente alla beata eternità immortale, quando è piuttosto evidente che la seconda è di gran lunga migliore.

Quest'ultima differenza marcata tra Lucrezio e Gassendi deriva, in ogni caso, da un'opzione di campo fondamentale: l'uno afferma la morte delle anime, l'altro la nega. Il capitolo si sofferma dunque a lungo sullo scontro tra i due pensatori attorno a questo problema. Nello specifico, argomenta che Gassendi identificò 27 prove della mortalità dell'anima in Lucrezio e formulò una serie di repliche, le quali nondimeno discendono da quattro ragioni basilari: l'incorporeità dell'intelletto, il consenso universale, il desiderio dell'immortalità, la provvidenza di Dio.

Cerco, infine, di rispondere all'obiezione della linea esegetica atea o libertina che afferma che questa polemica è un esempio di arte della dissimulazione. Gassendi non crederebbe infatti alla validità dei suoi argomenti, visto che li aveva criticati durante la sua polemica con Herbert di Cherbury e Descartes, ma, fingendo di approvarli, si tutelerebbe dalla persecuzione della Chiesa. La risposta che viene data a questa obiezione è, da un lato, che il filosofo ritiene solo probabili le ragioni che adduce a favore dell'immortalità, diversamente dai suoi rivali che le definivano razionalmente certe e dimostrabili. Dall'altro lato, si sostiene che, se Gassendi avesse davvero voluto difendersi dall'accusa di abbracciare con gli epicurei la credenza nella mortalità delle anime, forse si sarebbe limitato alla professione (dissimulata) di fede, piuttosto che ingaggiare una lotta serrata e dettagliata contro i versi lucreziani.

In ultimo, il capitolo 5 si è soffermato sulla ricezione delle dottrine etiche di Lucrezio che spiegano come raggiungere il piacere. Ancora una volta, si sostiene che Gassendi applica un atteggiamento dialettico per approfondire e integrare le tesi lucreziane, andando nella direzione di quell'epicureismo o edonismo cristiano che si era descritto in precedenza. Qui Gassendi insieme continua e diverge da questa tradizione edonistica. La prosegue, perché già molti edonisti cristiani avevano usato le argomentazioni epicuree per identificare il bene con il piacere e per spiegare come ottenerlo. Ma al tempo stesso diverge, perché Gassendi è il primo a ricorrere massicciamente al *De rerum natura* per difendere l'edonismo cristiano. Prima di lui, il poema era stato citato allo scopo in minima parte da Ficino, Tasso e Culverwell. Per sintetizzare i risultati del capitolo, giova tornare alla tripartizione tra le argomentazioni di Lucrezio che sono errate sul piano logico e teologico, quelle valide logicamente, ma non teologicamente, e quelle valide sul piano sia logico sia teologico. Alla prima categoria, vanno ricondotti i due soli

argomenti lucreziani che non convincono Gassendi. Troviamo, anzitutto, l'applicazione del *clinamen* alla difesa della libertà, che, come in fisica, introduce un assurdo moto di indeterminazione che non spiega l'ordine che usiamo nelle scelte e soprattutto mette a rischio l'azione provvidenziale di Dio. Gassendi preferisce situarsi a mezzo tra la prospettiva libertaria degli epicurei e l'estremo opposto dell'agostinismo, o in generale dei filosofi e teologi che difendono solo la provvidenza, ma negano la responsabilità individuale, vale a dire abbraccia una teoria dalla coloritura platonica, che vuole che Dio abbia prescienza degli atti di libertà che noi esseri umani adottiamo per salvarci o dannarci. L'altra dottrina lucreziana che viene respinta è il culto di Epicuro, o del sapiente che può assimilarsi del tutto alla divinità. La dottrina è tanto errata sul piano logico, perché un essere umano non ha facoltà così grandi da diventare immortale e onnipotente come Dio, quanto sul piano teologico, visto che a quel punto si nega che il nostro benessere sarà accresciuto dal *transitus* da una felice vita mortale a una beata esistenza immortale in paradiso. Si può al massimo concedere che il programma di assimilazione al divino ha qualche ricaduta pratica, ossia accende l'amore per la virtù e per una vita regolata, stabile, irreprensibile.

C'è invece un'unica dottrina lucreziana che è ritenuta logicamente valida, ma anche teologicamente pericolosa e che viene dunque recepita con grande cautela: la lotta contro la *religio*. Essa spinge Lucrezio a polemizzare contro l'origine divina dei fenomeni, contro le superstizioni cruente e contro la divinazione. In positivo, la lotta alla *religio* è compiuta a partire dalla premessa che la natura può essere conosciuta nella sua interezza e che tale conoscenza ci procura il piacere della tranquillità d'animo. Gassendi qui riconosce che il poeta epicureo ha il più delle volte ragione a condannare queste pratiche e a spiegare gli eventi naturali con la fisica. Il suo errore è stato l'estremismo, vale a dire aver concluso con la sua polemica che non c'è un Dio che ordina la realtà e che non esistono premonizioni. Al contrario, Gassendi risponde che ci sono molte eccezioni, nonché che – se si arriva attraverso la fisica alla causa prima – non si potrà negare che essa coincide con la divinità. Lucrezio va superato sostenendo che non tutta la religione è fonte di superstizione e che il piacere di cui egli parla non discende dalla negazione della provvidenza divina, bensì dalla meraviglia del riconoscimento della sua esistenza. Noi saremo altrettanto tranquilli asserendo che Dio crea questa grandiosa macchina del mondo per farcela contemplare con entusiasmo. Bisogna inoltre evitare la sicumera del poeta epicureo che crede di saper spiegare tutti i segreti del mondo naturale, quando in realtà essi resteranno misteriosi e insondabili.

Lucrezio fornisce, infine, utili indicazioni sulla descrizione del piacere catastematico, sull'uso della ricchezza, sul controllo dei desideri, sull'igiene sessuale (per quanto a volte incorrendo in notazioni oscene che vanno semplicemente taciute),

sull'esistenza di un istinto spontaneo dell'essere umano verso la socialità e l'amicizia, che consente *i.a.* di evitare la fosca antropologia di Hobbes della lotta di tutti contro tutti. Il poeta epicureo è pertanto un alleato decisivo per capire come ottenere la beatitudine in questa vita mortale e non è dunque necessario apportare grandi correttivi. Gassendi non fa che spingersi là dove Lucrezio non poteva andare: egli colma i vuoti del *De rerum natura*, dicendo che tali prescrizioni etiche sono il preludio di una beatitudine che si dispiegherà solo nella futura esistenza presso Dio. Proprio per tale ragione, ho voluto chiudere l'analisi della ricezione del poema con il caso di studio dell'inno a Venere. Gassendi ritiene che tale episodio non sia falso sul piano logico e teologico, trattandosi di una delle molte immagini della provvidenza divina che spinge maschi e femmine a generare la prole attraverso l'esca del piacere. Pensa semmai che l'inno a Venere sia un testo da leggere entro questi precisi limiti, evitando la tentazione di usarlo anche per sostenere che il piacere legato al corpo e alla sensualità è quello che dovremmo cercare. La dea pagana non ci offre la vera beatitudine, la quale invece ci è aperta dal Dio cristiano, che dà preminenza alla virtù morale, alla conoscenza scientifica e alla gioia di risiedere in un paradiso senza la minima sofferenza.

Molte di queste asserzioni di Gassendi potranno essere interpretate come paraventi di un materialismo mascherato da ortodossia cristiana, o come un epicureismo *sui generis*. Mi sembra, però, che la documentazione fornita in questo lavoro rafforzi l'altra ipotesi: Gassendi è un autore che intende capire che cosa avesse veramente detto Lucrezio, poi valutare la cogenza dei suoi argomenti, quindi isolare ciò che il poeta ha detto di buono/compatibile con la religione cristiana, per arrivare, infine, a dichiarare con solennità di amare il *De rerum natura*, ma di ardere di amore più acceso per il cristianesimo. *Amicus Lucretius, sed magis amicus Christus*.

Appendice: Inventario delle citazioni da Lucrezio in Gassendi (Totale: 6249 su 7415 versi = 84,28%)

Si presenta qui la lista di tutti i richiami al *De rerum natura* nell'opera di Gassendi, con la segnalazione anche dei versi omessi (sulla cui analisi, cfr. *supra*, cap. 2.2) e diviso per temi. Si riportano anche le citazioni compiute nei manoscritti che contengono materiale all'origine destinato al *De vita et moribus Epicuri* e poi confluito nel *Syntagma philosophicum* (*supra*, cap. 2.1). Si usano le abbreviazioni: 1) Ash. 1237 e 1239 (= Firenze, Biblioteca Medicea Laurenziana, Ms. Ashburnham); 2) Harley 1677 (= Londra, British Library); 3) Tours 706–710 (= Tours, Bibliothèque municipale).

Libro 1 (citati 982 versi su 1117 = 87,91%)

Inno a Venere e rivelazione dei veri dèi inattivi (vv. 1–49)
1.1–20: Synt. 2.268a; Tours 708 (1135b–1136a).
1.2: Animad. 2.792; Tours 710 (693a).
1.6–7: Merc. 505a.
1.21–28: Tours 709 (155a).
1.22–23: Merc. 505a.
1.25–26: Mor. Ep. 2.189a.
1.29–40: nessuna citazione.
1.41–43: Animad. 3.1481; *Synt*. 2.764a.
1.42–49: Animad. 3.1695.
1.44–45: Animad. 3.1279, 3.1287; Ash. 1239 (523a, 529a); *Synt*. 1.303a, 1.307a.
1.44–49: Synt. 1.326b; Tours 706 (323).
1.46: Animad. 3.1283; Ash. 1239 (526b); *Synt*. 1.305a.
1.47–49: Animad. 1.739; Ash. 1239 (536b).

Prima lode di Epicuro vittorioso sulla *religio* e dello studio della natura (vv. 50–116)
1.50–57: Tours 709 (154b–155a).
1.58–61: Animad. 3.1287; Ash. 1239 (529a); *Synt*. 1.307a.
1.62–79: Animad. 3.1192; *Synt*. 1.8a.
1.68–69: Animad. 3.1253; Ash. 1239 (502b); *Synt*. 1.289b.
1.70–71: Ash. 1237 (15); Harley 1677 (10a); *Mor. Ep*. 1.175b; *Synt*. 1.7b.
1.71–76: Animad.1.234; Tours 709 (156b).
1.72–76: Ep. lat. 222.157a; *Synt*. 1.141b; Tours 706 (166).
1.77: nessuna citazione.
1.78–79: Mor. Ep. 4.202b.
1.80–81: nessuna citazione.
1.82–101: Mor. Ep. 4.202b.
1.102–112: Tours 709 (150b–151a).
1.102–116: Animad. 3.1716.

Il precedente (difettoso) di Ennio (vv. 117–135)
1.117–126: nessuna citazione.
1.127–131: Tours 709 (151a).
1.127–135: Animad. 3.1716.
1.131: Synt. 2.238a; Tours 708 (1095b).

Confessione della difficoltà di tradurre in latino la teoria greca di Epicuro (vv. 136–146)
1.136–139: nessuna citazione.
1.140–142: Ep. Fludd 264.
1.143–145: nessuna citazione.
1.146–148: Animad. 1.708, 3.1719; Ash. 1237 (8); Harley 1677 (6a); *Synt*. 1.4b, 1.128a–b; Tours 706 (149); Tours 709 (151a).

https://doi.org/10.1515/9783110768084-008

Nulla nasce dal nulla, nulla torna nel nulla (vv. 149–264)
1.149: nessuna citazione.
1.150: Animad. 1.164; *Synt.* 1.234a; Tours 706 (268); Tours 709 (216b).
1.151–158: nessuna citazione.
1.159–160: Animad. 1.195; *Synt.* 1.282a; Tours 709 (246b).
1.159–216: Animad. 1.162–163; *Synt.* 1.232b–233b; Tours 709 (217b–218a).
1.217–224: Animad. 1.163; *Synt.* 1.233b; Tours 709 (218b).
1.225–237: Animad. 1.163; *Synt.* 1.233b; Tours 709 (218a–b).
1.231: Animad. 2.771; *Synt.* 1.521b; Tours 710 (596b).
1.238–264: Animad. 1.163–164; *Synt.* 1.233b–234a; Tours 709 (218b).

L'esistenza di atomi invisibili (vv. 265–328)
1.265–266: nessuna citazione.
1.267–279: Animad. 1.409; *Synt.* 1.259a; Tours 706 (301); Tours 709 (169b).
1.280–294: Animad. 2.1004; *Synt.* 2.65b; Tours 710 (792a–b).
1.295–297: nessuna citazione.
1.298–328: Animad. 1.409–410; *Synt.* 1.259a–b; Tours 706 (301); Tours 709 (169b–170a).
1.304: Animad. 1.167; *Disp.* 400b; *Synt.* 1.231b, 1.353a; Tours 706 (266).

Il vuoto (vv. 329–399)
1.329–330: Tours 709 (196a).
1.331–333: nessuna citazione.
1.334: Animad. 1.169; Tours 709 (199a).
1.335–339: Animad. 1.171; *Synt.*1.192b; Tours 709 (196a–b).
1.340–342: Animad. 1.170; *Synt.* 1.192b; Tours 706 (239); Tours 709 (196a).
1.342–345: Animad. 1.171; *Synt.* 1.192b; Tours 706 (239); Tours 709 (196b).
1.346–355: Synt. 1.196a.
1.346–357: Tours 709 (197a).
1.358–367: Animad. 1.174–175, 1.314; *Synt.* 1.389b.
1.368: nessuna citazione.
1.369: Animad. 1.169.
1.370–383: Animad. 1.172; *Synt.*1.193a–b; Tours 706 (240–241); Tours 709 (197b–198a).
1.384–390: Animad. 1.175; Tours 709 (199a).
1.384–397: Synt. 1.201b–202a; Tours 706 (252).
1.391–399: Tours 709 (200a).

Digressione metodologica: il lettore può integrare le tesi di Lucrezio (vv. 400–417)
1.400–417: nessuna citazione.

Tutto è fatto di atomi e vuoto (vv. 418–448)
1.418: nessuna citazione.
1.419–420: Animad. 1.167, 1.613–614; *Ep. lat.* 223.157b, 297.186b; *Synt.* 1.180b, 1.184b; Tours 706 (223, 228); Tours 709 (158a, 207a, 245a).
1.421: nessuna citazione.
1.422–425: Animad. 1.169.
1.422–423: Animad. 1.169; Tours 706 (266); Tours 709 (157b).
1.423–425: Animad. 1.129; Harley 1677 (132a); *Mor. Ep.* 11.241*v*–242*r*.
1.426: Animad. 1.169.
1.426–428: Tours 709 (157b).
1.429: nessuna citazione.
1.430–448: Animad. 1.176–177.
1.433–448: Synt. 1.180b–181a; Tours 706 (223).
1.439: Animad. 1.169.
1.444: Animad. 1.169.

Proprietà essenziali e accidentali (vv. 449–458)
1.449–450: Ep. lat. 223.157b; Tours 706 (224); Tours 709 (158b).
1.449–452: Tours 709 (177a).
1.449–458: Synt. 1.181a; Tours 706 (224).
1.454: Animad. 1.168, 1.202; *Synt.* 1.231b, 1.267a, 353a, 381b; Tours 706 (266).
1.456–457: Animad. 1.605.
1.456–458: Tours 709 (177a).

Il tempo (vv. 459–482)
1.459–463: Tours 709 (209b).
1.459–482: Animad. 1.607; *Synt*. 1.222a–b.

Proprietà degli atomi (vv. 483–598)
1.483–484: Animad. 1.177.
1.485–486: Animad. 1.210; *Synt*. 1.273b; Tours 709 (185b).
1.487–488: nessuna citazione.
1.489–494: Animad. 1.175.
1.489–496: Synt. 1.196a; Tours 706 (244); Tours 709 (197a).
1.497–502: nessuna citazione.
1.503–527: Animad. 1.183–184; *Synt*. 1.261a; Tours 706 (303).
1.507: Animad.1.169.
1.528–535: Animad. 1.180–181; *Synt*. 1.258b–259a; Tours 706 (300).
1.536–537: Animad. 1.404; *Synt*. 1.480a.
1.538–539: Animad. 1.420; *Synt*. 1.267b.
1.540–546: Animad. 1.181; *Synt*. 1.260a; Tours 706 (301); Tours 709 (170b).
1.547: nessuna citazione.
1.548–564: Animad. 1.181–182; *Synt*. 1.260a; Tours 706 (301); Tours 709 (170b–171a).
1.565: nessuna citazione.
1.566–576: Animad. 1.184; *Synt*. 1.261a; Tours 706 (302).
1.577–583: Animad. 1.182; *Synt*. 1.260b; Tours 706 (301); Tours 709 (171a).
1.584–598: Animad. 1.184–185; *Synt*. 1.261a; Tours 706 (302).
1.595: Ep. lat. 222.157a; *Synt*. 1.141b; Tours 706 (166).

Minimi dell'atomo (vv. 599–634)
1.599–614: Animad. 1.420; *Synt*. 1.267b.
1.609–610: Tours 709 (167b).
1.615–627: Animad. 1.413; *Synt*. 1.262a–b; Tours 706 (303).
1.623–627: Animad. 1.183.
1.628–634: Animad. 1.182; *Synt*. 1.260a; Tours 706 (301); Tours 709 (171a).

Contro Eraclito, il linguaggio oscuro e la teoria del fuoco cosmico (vv. 635–711)
1.635–638: Synt. 1.238a; Tours 706 (272–273); Tours 709 (223b).
1.638–644: Animad. 3.1190; Ash. 1237 (31–32); Harley 1677 (23a); *Synt*. 1.14b.
1.639–642: Animad. 1.107; *Ep. lat*. 186.135a; *Parad*. 1.123b.
1.643–644: Animad. 3.1202.
1.645–683: Animad. 1.187–188; *Synt*. 1.38b–239a; Tours 706 (275); Tours 709 (223b–224b).
1.670–671: Synt. 1.364a, 2.605a; Tours 706 (335); Tours 708 (1524a).
1.676–678: Animad. 1.405; *Synt*. 1.474b; Tours 709 (296b).
1.677: Animad. 1.389–390.
1.684–687: Animad. 1.399; *Synt*. 1.472a–b; Tours 709 (287b).
1.685–687: Disp. 377a.
1.687–689: Tours 709 (224b).
1.690–711: Animad.1.188–189; *Synt*. 1.239a–b; Tours 709 (225a).
1.701–711: Tours 706 (273).

Contro Empedocle (vv. 712–829)
1.712–716: Synt. 1.240a; Tours 706 (278).
1.712–717: Tours 709 (227b).
1.718–727: nessuna citazione.
1.728–733: Ep. lat. 170.124b–125a.
1.728–740: Mor. Ep. 5.211a–b.
1.735–739: Animad. 3.1651; *Synt*. 2.848a
1.736–740: Ep. lat. 170.125a.
1.741: nessuna citazione.
1.742–791: Animad. 1.189–190; *Synt*. 1.240a–b; Tours 706 (278).
1.742–769: *Animad*. 1.189–190; *Synt*. 1.240a–b; Tours 706 (278); Tours 709 (227b–228b).
1.774: Animad. 1.502; *Synt*. 2.144a; Tours 707 (975a).
1.792–793: Synt. 1.364a, 2.605a; Tours 706 (335); Tours 708 (1524a).
1.794–797: nessuna citazione.
1.798–802: Animad. 1.405; *Synt*. 1.474b; Tours 709 (296b).

1.803–816: Animad. 1.190; *Synt.* 1.240b–241a; Tours 709 (229a).
1.817–827: Animad. 1.400; *Synt.* 1.473a; Tours 709 (288b).
1.828–829: Animad. 1.406; *Synt.* 1.475b; Tours 709 (298a).

Contro Anassagora (vv. 830–920)
1.830–846: Synt. 1.242a; Tours 706 (280); Tours 709 (230a).
1.834–858: Animad. 1.191–192; Tours 709 (230b).
1.847–906: Synt. 1.242b–243b; Tours 706 (280).
1.859–869: Animad. 1.192; Tours 709 (230b–231a).
1.875–906: Animad. 1.192–193; Tours 709 (231a–b).
1.903–914: Animad. 1.399; *Synt.* 1.472a–b.
1.907–914: Tours 709 (287b).
1.915–920: Animad. 1.192; *Synt.* 1.242b; Tours 709 (230b).

Prima lode della novità e utilità della poesia filosofica (vv. 921–950)
1.921–935: nessuna citazione.
1.936–949: Mor. Ep. 8.231b.
1.950: nessuna citazione.

Infinità dell'universo senza centro e della materia (vv. 951–1117)
1.951–957: Animad. 1.196; *Synt.* 1.187b; Tours 706 (232); Tours 709 (159b).
1.958–963: Ep. lat. 224.157b–158a.
1.958–967: Animad. 1.197; *Synt.* 1.188a; Tours 706 (233); Tours 709 (160a).
1.968–997: Animad. 1.197–198; *Synt.* 1.188b; Tours 706 (233–234); Tours 709 (160b).
1.980–983: Ep. lat. 224.158a.
1.998–1001: Animad. 1.197; *Synt.* 1.188a; Tours 706 (233); Tours 709 (160b).
1.1002–1007: Animad. 1.198; *Synt.* 1.188b; Tours 706 (234); Tours 709 (160b).
1.1008–1020: Animad. 1.199; *Synt.* 1.189a; Tours 706 (234–235); Tours 709 (161a–b).
1.1019–1020: Ep. lat. 224.158a.
1.1021–1024: Animad. 1.711; *Synt.* 1.312b.
1.1021–1025: Tours 709 (476b).
1.1024–1028: Animad. 1.637; Ash. 1239 (537a); *Synt.* 1.481a; Tours 706 (420–421); Tours 709 (474a).
1.1027–1034: Animad. 1.660; *Synt.* 1.172b; Tours 706 (211); Tours 709 (493b).
1.1029: Synt. 1.176b; Tours 706 (217).
1.1035–1037: nessuna citazione.
1.1038–1044: Animad. 1.661; *Synt.* 1.172b; Tours 706 (211); Tours 709 (493b).
1.1045–1051: nessuna citazione.
1.1052–1057: Synt. 1.137a; Tours 706 (160); Tours 709 (163b).
1.1058–1062: Synt. 2.13b.
1.1058–1059: Animad. 1.213; *Synt.* 1.275a.
1.1058–1069: Animad. 1.674–675; Tours 707 (870a–b).
1.1068: Synt. 2.13b.
1.1070–1076: Animad. 1.212; *Ep. lat.* 225.158b; *Synt.* 1.137a; Tours 706 (160); Tours 709 (163b).
1.1070–1071: Synt. 1.274a; Tours 706 (307).
1.1074: Animad. 1.169.
1.1077–1080: nessuna citazione.
1.1081–1093: Tours 709 (164a).
1.1092–1101: nessuna citazione.
1.1102–1103: Animad. 2.769.
1.1102–1113: Animad. 1.659; *Synt.* 1.171b–172a; Tours 706 (210); Tours 709 (492b).
1.1103: Animad. 1.668.
1.1109: Animad. 1.668.
1.1113: Animad. 2.769.
1.1114–1117: nessuna citazione.

Libro 2 (citati 1037 versi su 1174 = 88,33%)

Proemio (vv. 1–61)
2.1–2: Parad. 1.113a–b.
2.1–13: Animad. 3.1383–1384; Ash. 1237 (8); Harley 1677 (5b); *Synt*. 1.4a, 2.717b–718a.
2.1–19: Ep. lat. 180.131b–132a.
2.3–4: Ep. lat. 71.68b, 515.276b.
2.5–11: Parad. 1.113a–b.
2.7–8: Animad. 3.1187.
2.16–19: Animad. 3.1384; *Synt*. 2.718a.
2.20–23: nessuna citazione.
2.24–36: Animad. 3.1407; *Synt*. 2.728b–729a.
2.29–33: Eccl. Din. 671a.
2.37–54: Animad. 3.1721.
2.55–58: Parhel. 660a
2.55–61: Animad. 1.708; Ash. 1237 (8); Harley 1677 (6a); *Synt*. 1.4a–b, 1.128a; Tours 706 (149); Tours 709 (151a).
2.59–61: Animad. 3.1719; *Ep. lat*. 219.155b.

Sintesi dei contenuti del libro 2 (vv. 62–79)
2.62–64: Animad. 1.219.
2.62–65: Synt. 1.334a; Tours 706 (325).
2.64–66: Animad. 1.216–217; *Synt*. 1.276b; Tours 709 (185b, 252a).
2.67–79: Animad. 1.217; *Synt*. 1.277a; Tours 709 (186a).
2.68–75: Animad. 1.452–453; *Synt*. 1.340a.
2.72–73: Animad. 1.304; *Synt*. 1.380b, 1.382b; Tours 709 (352a).
2.79: Synt. 2.584a; Tours 708 (1502b).

Moti, combinazioni e velocità degli atomi (vv. 80–166)
2.80–82: nessuna citazione.
2.83–85: Animad. 1.211; *Synt*. 1.274a; Tours 709 (189b).
2.85–88: Tours 709 (193a).
2.89–94: Tours 709 (183b).
2.89–97: Animad. 1.217; *Synt*. 1.276b–277a.
2.98–99: Animad. 1.216; *Synt*.1.276b.
2.85–88: Animad. 1.216; *Synt*.1.276b.
2.98–108: Animad. 1.297; *Synt*. 1.375b; Tours 709 (295b–296a).
2.109–122: Synt. 1.187a; Tours 706 (232); Tours 709 (195b).
2.112–113: Animad. 1.220; *Synt*. 1.268b; Tours 709 (178b).
2.114–132: Animad. 1.218; *Synt*.1.277a–b.
2.123–124: Animad. 1.220; *Synt*. 1.268b; Tours 709 (178b, 193b).
2.125–141: Tours 709 (186a–b).
2.133–138: Synt. 1.337a; Tours 706 (329); Tours 709 (252a–b).
2.133–139: Animad. 1.446.
2.133–141: Animad. 1.219.
2.138: Animad. 1.310; *Synt*. 1.385a.
2.142–166: Animad. 1.421–422; *Synt*. 1.276b–278a; Tours 706 (308–309); Tours 709 (187b–188a).
2.161–164: Synt. 1.431b; Tours 706 (381); Tours 709 (410a).

Prima digressione contro la provvidenza (vv. 167–182)
2.167–170: Animad. 1.729; Ash. 1239 (549b); *Synt*. 1.321b.
2.171–182: nessuna citazione.

Caduta degli atomi (vv. 183–215)
2.183–184: nessuna citazione.
2.185–215: Animad. 1.316–317; *Synt*. 1.393a–b; Tours 709 (186b–187a).

Il *clinamen* e la giustificazione della libertà (vv. 216–293)
2.216: nessuna citazione.
2.217–224: Animad. 1.212; *Synt*. 1.274a; Tours 709 (189b).
2.220: Animad. 1.215; *Synt*. 1.276a.
2.221–222: Animad. 1.213; *Synt*. 1.275a; Tours 709 (190b).
2.225–242: Animad. 1.424; *Synt*. 1.279a; Tours 709 (189a).
2.230–236: Animad. 1.296.
2.243–250: Animad. 1.215; *Synt*. 1.276a; Tours 709 (191b–192a).

2.251–258: Animad. 3.1626; *Synt*. 2.837a–b; Tours 709 (260a).
2.259–283: Animad. 3.1629–1630; *Synt*. 2.839a–b.
2.263–265: Synt. 2.425a; Tours 708 (1329a).
2.263–271: Synt. 2.506b; Tours 708 (1415a); Tours 709 (263b).
2.271–283: Tours 709 (263b–264a).
2.269: Animad. 1.537.
2.284–293: Animad. 3.1628; *Synt*. 2.838a; Tours 709 (262a).
2.285:Animad. 1.215; *Synt*. 1.276a.
2.292: Animad. 1.215; *Synt*. 1.276a.
2.293: Tours 709 (190b).

Eternità della materia e del suo movimento, con spiegazione del perché il mondo sembra immobile (vv. 294–332)
2.294–302: Animad. 1.166; *Synt*. 1.138a; Tours 706 (161); Tours 709 (165a).
2.297–299: Animad. 1.217; *Synt*. 1.277a.
2.308–332: Animad. 1.165–167; *Synt*. 1.137a–138b; *Ep. lat*. 226.159a–b; Tours 706 (161); Tours 709 (164b–165b).

Forme atomiche e i loro effetti (vv. 333–477)
2.333–335: Animad. 1.204; *Synt*. 1.270a.
2.336–337: nessuna citazione.
2.338–380: Animad. 1.204–205; *Synt*. 1.270a–271a.
2.381–397: Animad. 1.308; *Synt*. 1.383b–384a.
2.389–390: Tours 709 (490a).
2.398–407: Animad. 1.292; *Synt*. 1.410a.
2.403: Animad. 1.296.
2.408–409: nessuna citazione.
2.410–413: Animad. 1.276; *Synt*. 1.416a.
2.414–417: Animad. 1.287–289; *Synt*. 1.414a; Tours 709 (392a).
2.418–425: Animad. 1.266–267; *Synt*. 1.441a; Tours 709 (421b).
2.422–430: Animad. 1.296.
2.426–432: Synt. 2.356a; Tours 708 (1243a).
2.431–433: Animad. 1.325; *Synt*. 1.398b; Tours 709 (373b).
2.434–441: Animad. 1.296; *Synt*. 1.371b; Tours 706 (340); Tours 709 (335a).
2.435–439: Synt. 2.355a; Tours 708 (1241b).
2.442–443: Animad. 1.508; *Synt*. 2.338a; Tours 708 (1220b).
2.444–450: Animad. 1.335; *Synt*. 1.403b; Tours 709 (380a).
2.451–452: Animad. 1.334; *Synt*. 1.403a.
2.451–455: Tours 709 (379b).
2.454–455: Animad. 1.334; *Synt*. 1.403a.
2.456–463: nessuna citazione.
2.464–477: Animad. 2.1103; *Synt*. 2.54a–b; Tours 707 (915a).

Infinità degli atomi, non delle loro forme, e il principio di ἰσονομία (vv. 478–580)
2.478–528: Animad. 1.207–208; *Synt*. 1.271b–272b; Tours 709 (183a–184a).
2.529–531: nessuna citazione.
2.532–568: Animad. 1.208–209; *Synt*. 1.272b–273a; Tours 709 (184a–b).
2.536–538: Synt. 2.197b; Tours 708 (1044a).
2.543: Animad. 1.673; *Synt*. 2.4a.
2.569–580: nessuna citazione.

Le molte ma finite combinazioni atomiche e la polemica con il mito della *Magna Mater* (vv. 581–729)
2.581–582: nessuna citazione.
2.583–588: Tours 709 (291a).
2.586–588: Animad. 1.312; *Synt*. 1.386b.
2.586–588: Synt. 1.477a.
2.589–590: Synt. 2.171a; Tours 707 (1011a).
2.589–593: Animad. 2.1053; *Synt*. 2.43a; Tours 707 (897a–b).
2.594–597: Synt. 2.171a; Tours 707 (1011a).
2.598–599: Animad. 1.671; *Synt*. 2.2b; Tours 707 (855a).
2.600–643: nessuna citazione.
2.644–645: Animad. 1.671; *Synt*. 2.2b; Tours 707 (855b).
2.646–647: Animad. 3.1279, 3.1287; Ash. 1239 (523a, 529a); *Synt*. 1.303a, 1.307a.
2.646–651: Animad. 3.1695; *Synt*. 1.326b.

2.648: Animad. 3.1283; Ash. 1239 (526b); *Synt*. 1.305a.
2.649–651: Animad. 1.739; Ash. 1239 (536b).
2.652: Animad. 1.671; *Synt*. 2.2b; Tours 707 (855a).
2.652–654: Synt. 2.3a; Tours 707 (855a, 856a).
2.655–660: Animad. 1.671; *Synt*. 2.2b; Tours 707 (855b).
2.658–659: Animad. 1.673; *Synt*. 2.4a; Tours 707 (857a).
2.660–675: Synt. 1.477a; Tours 706 (418); Tours 709 (291b).
2.672–675: Animad. 1.400.
2.676–678: Animad. 1.399; *Synt*. 1.472a–b; Tours 709 (287b).
2.679–680: Animad. 1.312; *Synt*. 1.386b; Tours 709 (291a).
2.681–682: nessuna citazione.
2.683–685:Animad. 1.312; *Synt*. 1.386b; Tours 709 (291a).
2.686–687: Animad. 1.399; *Synt*. 1.472a–b.
2.688–691: nessuna citazione.
2.692–724: Animad. 1.406–407; *Synt.* 1.475b–476a; Tours 709 (298a–b).
2.703: Animad. 1.502; *Synt*. 2.144a; Tours 707 (975a).
2.725: nessuna citazione.
2.726: Animad. 1.226; *Synt*. 2.183b; Tours 707 (1027a).
2.727–729: nessuna citazione.

Gli atomi non hanno qualità accidentali (vv. 730–864)
2.730–738: Animad. 1.222; *Synt*. 1.368b–369a.
2.739–740: nessuna citazione.
2.741–747: Animad. 1.223; *Synt*. 1.369a.
2.748: nessuna citazione.
2.749–756: Animad. 1.224; *Synt*. 1.369b.
2.753–754: Synt. 1.364a, 2.605a; Tours 706 (335); Tours 708 (1524a).
2.757–759: Animad. 1.225; *Synt*. 1.370a.
2.757–771: Tours 709 (280b).
2.760–771: Animad. 1.228; *Synt*. 1.367b.
2.772–775: Animad. 1.224; *Synt.*1.369b.
2.776–779: nessuna citazione.
2.780–794: Animad. 1.225; *Synt*. 1.370a.
2.795–809: Animad. 1.261–263; *De app.* 469a–b; Tours 709 (413a–414b).
2.801–809: Synt. 1.436a; Tours 706 (387).
2.808–816: De appar. 470b–471a.
2.810–816: Animad. 1.265.
2.817–825: Animad. 1.225; *Synt*. 1.370a.
2.826–864: Animad. 1.223–224; *Synt*. 1.369a–b.

Gli atomi non sono vivi né sensibili, ma generano viventi sensibili (vv. 865–1022)
2.865–878: Animad. 1.509; *Synt.* 2.343b; Tours 708 (1227a–b).
2.879–882: Animad. 1.512; *Synt.* 2.345a; Tours 708 (1229a).
2.883–901: Synt. 2.344b–345a; Tours 708 (1228b–1229a).
2.902–926: Animad. 1.510–511; *Synt.* 2.344a–b; Tours 708 (1228a–b).
2.927–930: Animad. 1.510; *Synt.*2.343b; Tours 708 (1227b).
2.931–972: Animad. 1.518–521; *Synt*. 2.348b–349b; Tours 708 (1233a–1234b).
2.973–990: Animad. 1.511; *Synt*. 2.344b; Tours 708 (1228b).
2.991–1006: Animad. 1.403; *Synt*. 1.479a; Tours 709 (293a–b).
2.999–1001: Animad. 1.577; *Synt*. 2.636b.
2.1002–1003: Animad. 1.554; *Synt*. 2.626a; Tours 708 (1545a).
2.1007–1009: nessuna citazione.
2.1010–1012: Tours 709 (293b).
2.1013–1022: Animad. 1.229; *Synt*. 1.368a–b; Tours 709 (281a–b).
2.1020–1021: Animad. 1.226; *Synt*. 2.183b; Tours 707 (1027a).

Invito al lettore di non temere la novità e di motivare un eventuale dissenso (vv. 1023–1047)
2.1023–1025: Tours 709 (458a).
2.1026–1032: nessuna citazione.
2.1033–1039: Tours 709 (458a–b).
2.1040–1043: Synt. 1.141a; Tours 706 (165); Tours 709 (458b).
2.1044–1047: nessuna citazione.

Infinità dei mondi, degli animali, degli umani (vv. 1048–1089)
2.1048–1089: Animad. 1.232–233; *Synt*. 1.143a–144a; Tours 706 (168–170); Tours 709 (459a).
2.1061–1063: Tours 709 (476b).
2.1066: Synt. 1.497b; Tours 706 (432); Tours 710 (577b).
2.1072: Tours 709 (460b).
2.1088–1089: Animad. 1.631; *Synt*. 1.163a; Tours 709 (464b).

Seconda digressione contro la provvidenza (vv. 1090–1104)
2.1090–1092: Animad. 1.728; Ash. 1239 (549b); *Synt*. 1.321b.
2.1093–1104: Animad. 1.727; Ash. 1239 (548b); *Synt*. 1.320b.

Nascita e dissoluzione dei mondi (vv. 1105–1174)
2.1105–1117: Animad. 1.660; *Synt*. 1.172b; Tours 706 (212); Tours 709 (493a–b).
2.1109–1111: Animad. 1.186–187; Tours 709 (244b).
2.1118–1138: Synt. 2.587a; Tours 708 (1506a).
2.1139–1143: nessuna citazione.
2.1144–1145: Animad. 1.660, 2.769; *Synt*. 1.172b; Tours 706 (211); Tours 709 (493b).
2.1146–1149: nessuna citazione.
2.1150–1152: Animad. 1.667; *Synt*. 1.177b; Tours 706 (218); Tours 709 (499b).
2.1153–1154: Animad. 1.677; Tours 709 (460b).
2.1155: nessuna citazione.
2.1156: Animad. 1.677; Tours 709 (460b).
2.1157–1174: Animad. 1.667–668; *Synt*. 1.177b; Tours 706 (218); Tours 709 (499b).
2.1173–1174: Ep. lat. 8.12b.

Libro 3 (citati 935 versi su 1094 = 85,47%)

Proemio, o seconda lode di Epicuro (vv. 1–30)
3.1–2: Ash. 1237 (15); Harley 1677 (10a); *Synt*. 1.7b.
3.1–13: Mor. Ep. 2.186a–b.
3.3–4: Ash. 1237 (55); Harley 1677 (52b); *PES* 2; *Synt*. 1.25b.
3.6–8: Animad. 3.1192.
3.9: Synt. 1.127b.
3.10–12: Harley 1677 (52b); *PES* 2.
3.10–13: Ash. 1237 (55); *Synt*. 1.25b.
3.14: Harley 1677 (6a).
3.15: nessuna citazione.
3.16: Harley 1677 (6a).
3.16–17: Synt. 1.144b; Tours 706 (170); Tours 709 (156b).
3.18–24: Animad. 3.1295; Ash. 1239 (534b); *Synt*. 1.311a.
3.19–22: PES 14b.
3.25: nessuna citazione.
3.26–30: Synt. 1.144b; Tours 706 (170); Tours 709 (156b).
3.28–30: Mor. Ep. 2.186b.

Descrizione della paura della morte e della fisica quale sua cura (vv. 31–93)
3.31–34: nessuna citazione.
3.35–36: Animad. 1.494; *Synt*. 2.238a; Tours 708 (1096a).
3.37: Animad. 3.1716; *Synt*. 1.129a.
3.37–40: Animad. 1.572; *Synt*. 1.633b.
3.38–40: Animad. 3.1297; *Synt*. 2.665b.
3.40: Animad. 3.1719.
3.41–58: Animad. 3.1300; *Synt*. 2.667a.
3.43: Synt. 2.245a–b; Tours 708 (1105b).
3.59–78: nessuna citazione.
3.79–81: Animad. 3.1311; *Synt*. 2.672a.
3.82–86: Animad. 3.1304; *Synt*. 2.669a–b
3.87–90: Parhel. 660a
3.87–93: Animad. 1.708; Ash. 1237 (8); Harley 1677 (6a); *Synt*.1.4a–b, 1.128a; Tours 706 (149); Tours 709 (151a).
3.91–93: Animad. 3.1719; *Ep. lat*. 219.155b.

Anima e *animus* sono nel corpo, ma non sono l'armonia del corpo (vv. 94–135)
3.94: Animad. 1.494; *Synt*. 2.238a; Tours 708 (1095b).
3.95: nessuna citazione.
3.96–97: Animad. 1.496; *Synt*. 2.247a; Tours 708 (1108a).
3.98–105: Animad. 1.554, *Synt*. 2.244a, 2.626a; Tours 708 (1103b, 1545a).
3.106–116: Animad. 1.496; *Synt*. 2.247a–b; Tours 708 (1108a).
3.117–118: Synt. 2.244a; Tours 708 (1103b).
3.119–129: Animad. 1.496; *Synt*. 2.247b; Tours 708 (1108a).
3.130–135: Synt. 2.244a; Tours 708 (1103b).

Connessione di *anima* e *animus* (vv. 136–160)
3.136–140: Animad. 1.527; *Synt*. 2.399a; Tours 708 (1297b).
3.138–142: Synt. 2.445b; Tours 708 (1350a).
3.140–142: Animad. 1.530–531.
3.141–142: Synt. 2.472b;Tours 708 (1377a).
3.143: Animad. 1.494; *Synt*. 2.238a; Tours 708 (1095b).
3.143–144: Animad. 1.527; *Synt*. 2.399a; Tours 708 (1297b).
3.145–160: Animad. 1.528–529; *Synt*. 2.399b; Tours 708 (1298a).
3.149–154: Synt. 2.472b; Tours 708 (1377a).

Anima e *animus* sono materiali – e le quattro qualità dell'anima (vv. 161–322)
3.161–169: Animad. 1.495–496; *Synt*. 2.247a; Tours 708 (1107b).
3.170–174: nessuna citazione.
3.175–176: Animad. 1.496; *Synt*. 2.247a; Tours 708 (1107b).
3.177–205: Animad. 1.527–528; *Synt*. 2.399a–b; Tours 708 (1297b–1298a).
3.179–181: Synt. 2.425b; Tours 708 (1329b).
3.191–195: Animad. 2.1118; *Synt*. 2.84b; Tours 710 (851b).
3.205: Animad. 1.497; *Synt*. 2.248a; Tours 708 (1109a).
3.206–207: nessuna citazione.
3.208–242: Animad. 1.497–498; *Synt*. 2.248a–b; Tours 708 (1109a–b).
3.243–251: Animad. 1.506; *Synt*. 2.330a; Tours 708 (1210b).
3.252–257: nessuna citazione.
3.258–272: Animad. 1.499–500; *Synt*. 2.49a; Tours 708 (1110b).
3.273–275: Animad. 1.506; *Synt*. 2.330a; Tours 708 (1211a).
3.276–281: Animad. 1.505–506; *Synt*. 2.329b–330a; Tours 708 (1210b).
3.282–287: Animad. 1.500; *Synt*. 2.249a–b; Tours 708 (1110b).
3.288–318: Animad. 1.498–499; *Synt*. 2.248b–249a; Tours 708 (1110a–b).
3.307–313: Synt. 2.504a–b; Tours 708 (1412b).
3.314–322: nessuna citazione.

Rapporto mente-corpo (vv. 323–395)
3.323–336: Animad. 1.500; *Synt*. 2.249b; Tours 708 (1111a).
3.337–343: nessuna citazione.
3.344–349: Animad. 1.500.
3.350–359: Animad. 1.506.
3.350–369: Synt. 2.330b; Tours 708 (1211b).
3.359–369: Animad. 1.251–252.
3.367–369: Animad. 1.506–507.
3.370–395: Animad. 1.501; *Synt*. 2.249b–250a; Tours 708 (1111b).
3.371: Ep. lat. 170.124b; *Mor. Ep*. 5.210a.

L'*animus* governa l'*anima* (vv. 396–416)
3.396–416: Animad. 1.529; *Synt*. 2.399b–400a; Tours 706 (1298b).
3.402–408: Synt. 2.609a; Tours 708 (1528a).

Prove della mortalità dell'anima (vv. 417–829)
3.417–418: Synt. 2.635a; Tours 708 (1554b).
3.419–420: nessuna citazione.
3.421: Animad. 1.557; *Synt*. 2.628b.
3.422–424: nessuna citazione.
3.425–444: Animad. 1.575; *Synt*. 2.635b; Tours 708 (1554b).
3.437–439: Animad. 3.1700.

3.445–473: Animad. 1.576–580; *Synt*. 2.636a–638a; Tours 708 (1555b–1557b).
3.474–475: nessuna citazione.
3.476–480: Animad. 3.1206.
3.476–520: Animad. 1.581–582; *Synt*. 2.638b–639a; Tours 708 (1558a–b).
3.519–520: Animad. 1.524; *Synt*. 1.364a, 2.605a; Tours 706 (335); Tours 708 (1524a).
3.521–525: nessuna citazione.
3.526–579: Animad. 1.583–585; *Synt*. 2.639b–641a;Tours 708 (1559a–1560b).
3.560–564: Animad. 1.523.
3.576–579: Animad. 3.1700.
3.580–591: Animad. 1.586–587; *Synt*. 2.641b; Tours 708 (1561a).
3.582–583: Animad. 1.523; *Synt*. 2.611a; Tours 708 (1530a).
3.592–799: Animad. 1.587–598; *Synt*. 2.642a–647a; Tours 708 (1561a–1566b).
3.800–801: Animad. 1.501.
3.800–805: Animad. 1.598; *Synt*. 2.647a–b; Tours 708 (1566b).
3.806: Animad.1.665.
3.806–818: Animad. 1.600; *Synt*.1.175a, 2.648a; Tours 706 (214–215); Tours 708 (1567a–b); Tours 709 (496b).
3.819–829: Animad. 1.600; *Synt*. 2.648a–b; Tours 708 (1567b); Tours 709 (496b–497a).

Transizione dalla mortalità dell'anima alla critica della paura della morte (vv. 830–869)
3.830–831: Animad. 3.1296; *Synt*. 2.665a.
3.830–842: Synt. 2.648b–649a; Tours 708 (1569a).
3.832: Animad. 1.601.
3.838: Animad. 1.601.
3.839: Synt. 2.258a.
3.843–860: Synt. 2.649a–b; Tours 708 (1568).
3.846: Synt. 2.258a.
3.847–851: Animad. 1.554.
3.861–862: Animad. 1.708.
3.863–865: nessuna citazione.
3.866–869: Animad. 3.1296–1297; *Synt*. 2.665b.

Critica della paura della morte (vv. 870–1094)
3.870–887: Animad. 3.1305; *Synt*. 2.669a–b.
3.885–886: Animad. 1.708.
3.888–893: Animad. 3.1201.
3.894–908: Animad. 3.1303–1304; *Synt*. 2.668b.
3.909–911: nessuna citazione.
3.912–918: Animad. 3.1303; *Synt*. 2.668b.
3.919–927: nessuna citazione.
3.928–929: Animad. 1.525; *Synt*. 2.606b; Tours 708 (1525b).
3.930: nessuna citazione.
3.931–962: Animad. 3.1309; *Synt*. 2.670b–671b.
3.933–934: Animad. 3.1732.
3.947–951: Animad. 3.1732.
3.963–971: nessuna citazione.
3.972–977: Synt. 2.649a; Tours 708 (1269b).
3.978–979: Animad. 3.1305, 3.1719–1720; *Synt*. 2.652b, 2.669b.
3.980–1002: nessuna citazione.
3.1003–1010: Animad. 3.1744.
3.1011–1023: nessuna citazione.
3.1024–1052: Animad. 3.1298–1299; *Synt*. 2.666a–b.
3.1041: Animad. 3.1313; *Synt*. 2.673b.
3.1042–1044: Mor. Ep. 2.186b.
3.1043–1044: Ep. lat. 175.127b; *Mor. Ep*. 2.219b; *Parad*.1.117b.
3.1053–1057: nessuna citazione.
3.1058–1068: Animad. 3.1722.
3.1069: nessuna citazione.
3.1070–1072: Animad. 3.1719.
3.1073–1077: nessuna citazione.
3.1078–1079: Animad. 3.1296; *Synt*. 2.665a–666b.
3.1080–1081: nessuna citazione.
3.1082–1084: Animad. 3.1744.
3.1082–1086: Synt. 2.676a.
3.1087–1094: Animad. 3.1307; *Synt*. 2.670a–b.

Libro 4 (citati 1069 versi su 1287 = 83,6%)

Seconda lode della novità e utilità della poesia lucreziana (vv. 1–25)
4.1–10: nessuna citazione.
4.11–25: Mor. Ep. 8.231b.

Teoria dei simulacri (vv. 26–215)
4.26–29: nessuna citazione.
4.30–32: Animad. 1.239; *Synt.* 1.444b; Tours 709 (422b).
4.33–41: nessuna citazione.
4.42–43: Animad. 1.239; *Synt.*1.444b; Tours 709 (422b).
4.44: Animad. 1.657; *Synt.* 1.492b; Tours 709 (490a).
4.45–49: nessuna citazione.
4.50: Animad. 1.239; *Synt.* 1.444b; Tours 709 (422b).
4.51–53:Animad. 1.239; *Synt.*1.444b; Tours 709 (422b).
4.54–71: Animad. 1.245; *Synt.* 1.445b; Tours 709 (427a–b).
4.69: Animad. 1.246; *Synt.*1.446a; Tours 709 (428b).
4.72–86: Animad. 1.239; *Synt.* 1.445a; Tours 709 (423a).
4.87–89: Animad. 1.239–240; *Synt.* 1.444b; Tours 709 (423b).
4.90–97: Animad. 1.246; *Synt.*1.446b; Tours 709 (428b).
4.98–109: Animad. 1.239–240; *Synt.* 1.444b; Tours 709 (423a–b).
4.110: nessuna citazione.
4.111–121: Animad. 1.221; *Synt.* 1.269b.
4.114–117: Animad. 1.242; *Synt.* 1.447b.
4.122: nessuna citazione.
4.123–128: Animad. 1.242; *Synt.* 1.447b.
4.129–140: Animad. 1.237; *Synt.* 1.444a; Tours 709 (429a).
4.132: Animad. 2.756; *Synt.* 1.497a; Tours 706 (431); Tours 710 (576b).
4.141–144: nessuna citazione.
4.145–153: Animad. 1.247; *Synt.* 1.446b; Tours 709 (429a).
4.154–167: Animad. 1.246; *Synt.*1.446a; Tours 709 (428a).
4.168–173: Animad. 1.247; *Synt.* 1.446b; Tours 709 (429a).
4.174–175: Animad. 1.242–243; *Synt.* 1.447b.
4.176–182: nessuna citazione.
4.183–185: Synt. 1.422b; Tours 706 (369); Tours 709 (401a).
4.183–215: Animad. 1.248–249; *Synt.* 1.446b–447a.
4.187–190: Tours 709 (404a).
4.191–198: Tours 709 (430a).
4.199–203: Synt. 1.422b; Tours 706 (369); Tours 709 (401b).
4.209–215: Tours 709 (430a).

Vista, riflessi sugli specchi, illusioni ottiche (vv. 216–468)
4.216–224: Synt. 2.333a–b; Tours 708 (1214b–1215a).
4.216–229: Animad. 1.239; *Synt.* 1.445a; Tours 709 (422b–423a).
4.230–233: Synt. 2.342a; Tours 708 (1225a).
4.234–236: nessuna citazione.
4.237–243: Animad. 1.251; *Synt.* 2.374b–375a; Tours 708 (1256b).
4.244–255: Animad. 1.254–255; *Synt.* 2.385b; Tours 708 (1280a–b).
4.256–264: Animad. 1.258; *Synt.* 2.391b–392a; Tours 708 (1288b).
4.265–268: Animad. 1.338; *Synt.* 1.405a–b.
4.269–288: Animad. 1.255; *Synt.* 2.385b–386a; Tours 708 (1280b).
4.289–291: nessuna citazione.
4.292–341: Animad. 1.259–260; *Synt.* 2.392b–393a; Tours 708 (1289b–1290a).
4.299–305: Synt. 2.341b; Tours 708 (1224a).
4.307–311: Animad. 1.266–267; *Synt.* 1.441a, 2.387a; Tours 708 (1282b).
4.312–322: Animad. 1.256–257; *Synt.* 2.390a–b; Tours 708 (1286b).
4.342–347: Animad. 1.258; *Synt.* 2.392a; Tours 708 (1289a).

4.348–352: Animad. 1.257; *Synt*. 2.390b; Tours 708 (1286b).
4.353–354: Animad. 1.147; Harley 1677 (133b); *Mor. Ep*. 11.242*v*.
4.355–363: Animad. 1.149–150; Harley 1677 (139b); *Mor. Ep*. 11.245*v*–246*r*.
4.364–367: Animad. 1.147; Harley 1677 (133b); *Mor. Ep*. 11.242*v*.
4.368–386: Animad. 1.150; Harley 1677 (139b–140a); *Mor. Ep*. 11.246*r*–*v*.
4.387–406: Harley 1677 (133b–134a).
4.387–461: Animad. 1.147–149; *Mor. Ep*. 11.242*r*–243*v*.
4.391–392: Synt. 1.499b; Tours 706 (435); Tours 710 (579a).
4.408–413: Harley 1677 (134a).
4.415–461: Harley 1677 (134a–135b).
4.454: Animad. 1.296.
4.462–466: Animad. 1.146; *Ep. lat*. 208.149b; Harley 1677 (137a); *Mor. Ep*. 11.244*v*.
4.464–465: Animad. 1.272.
4.467–468: nessuna citazione.

Contro lo scetticismo, o sulla verità dei sensi (vv. 469–521)
4.469–472: Animad. 3.1236; *Mor. Ep*. 10.235*v*–236*r*.
4.469–475: Ash. 1237 (30); Harley 1677 (21a–b); *Synt*. 1.14a.
4.471–472: Synt. 1.86a.
4.476–477: nessuna citazione.
4.478–479: Animad. 1.129; Harley 1677 (132a); *Mor. Ep*. 11.241*v*–242*r*.
4.480–499: Animad. 1.128; Harley 1677 (131b); *Mor. Ep*. 11.241*r*–*v*.
4.500–506: De appar. 472b.
4.500–510: Harley 1677 (132b–133a); *Mor. Ep*. 11.242*r*.
4.502–510: Animad. 1.129–130.
4.504–505: Animad. 1.272.
4.505–510: Ep. lat. 207.149a.
4.511–512: Harley 1677 (142a); *Mor. Ep*. 11.247*r*.
4.513–521: Animad. 1.129; *Ep. lat*. 207.149a; Harley 1677 (132a–b); *Mor. Ep*. 11.241*v*–242*r*.

Udito (vv. 522–614)
4.522–523: nessuna citazione.
4.524–525: Synt. 2.363a; Tours 708 (1252a).
4.524–541: Animad. 1.273–274; *Synt*. 1.415a.
4.542–546: nessuna citazione.
4.547–550: Animad. 1.278; *Synt*. 1.417b; Tours 709 (396a).
4.551–556: Animad. 1.276; *Synt*. 1.416a.
4.553–562: Animad. 1.283–284; *Synt*. 1.402a, 2.366a–b; Tours 708 (1255b).
4.563–567: Animad. 1.278; *Synt*. 1.417a; Tours 709 (396a).
4.568–579: Animad. 1.274–275; *Synt*. 1.415a–b; Tours 709 (399b–400b).
4.580–594: Animad. 3.1652; Ash. 1239 (565a–b); *Synt*. 2.848b–849a.
4.595–602: Animad. 1.284; *Synt*.1.402b.
4.601–602: Animad. 1.302; *Synt*. 1.379a; Tours 709 (409a).
4.603–606: Animad. 1.277; *Synt*. 1.417a.
4.607–611: Animad. 1.285; *Synt*. 1.402b.
4.612–614: *Animad*. 1.284; *Synt*. 1.402a, 2.366a; Tours 708 (1255b).

Gusto (vv. 615–672)
4.615–616: Animad. 1.291; *Synt*. 409b; Tours 706 (364).
4.617–621: Animad. 1.295; *Synt*. 1.411b.
4.620–621: Tours 709 (390a).
4.622–626: Animad. 1.292; *Synt*. 1.410a.
4.627: Animad. 1.291.
4.628–632: nessuna citazione.
4.633–641: Animad. 1.293; *Synt*. 1.410b.
4.642–670: Animad. 1.293–294; *Synt*. 1.410b–411a; Tours 709 (389a–b).
4.671–672: nessuna citazione.

Odorato (4.673–721)
4.673–676: Animad. 1.287; *Synt*. 1.412b; Tours 706 (365); Tours 709 (391a).
4.677–686: Animad. 1.289–290; *Synt*. 1.413a–414a; Tours 709 (392b).
4.687–691: Synt. 2.358b; Tours 708 (1246a).
4.687–694: Animad. 1.287.
4.692–694: Synt. 2.361a; Tours 708 (1249a).

4.695–697: Animad. 1.290; *Synt*. 1.414a; Tours 709 (393a).
4.698–705: Animad. 1.288; *Synt*. 2.361a; Tours 708 (1249a–b).
4.706–709: Animad. 1.266–267; *Synt*. 1.441a; Tours 709 (421b).
4.710–721: Animad. 1.355; *Synt*. 1.454a; Tours 709 (436a).

Pensiero (vv. 722–821)
4.722–730: Animad. 1.268; *Synt*. 2.407b–408a; Tours 708 (1308a).
4.731: nessuna citazione.
4.732–734: Animad. 1.269; *Synt*. 2.408b; Tours 708 (1309a).
4.735–738: Animad. 1.268; *Synt*. 2.408a; Tours 708 (1308b).
4.739–748: Animad. 1.269–270; *Synt*. 2.408b; Tours 708 (1309a–b).
4.749–756: Animad. 1.268; *Synt*. 2.408a; Tours 708 (1308a–b).
4.757–761: Animad.1.541; *Synt*. 2.417a; Tours 708 (1320b).
4.762–767: Animad. 1.541; *Synt*. 2.420b–421b; Tours 708 (1323b).
4.768–773: Animad. 1.270; *Synt*. 2.409a; Tours 708 (1309b).
4.774–778: nessuna citazione.
4.779–780: Animad. 1.270; *Synt*. 2.409a; Tours 708 (1309b).
4.781–787: Animad. 1.271.
4.788–793: nessuna citazione.
4.794–815: Animad. 1.270.
4.795–800: Synt. 1.434a.
4.802–803: Synt. 2.409a; Tours 708 (1310a).
4.816–817: Animad. 1.155–156; *Ep. lat.* 210.151a; Harley 1677 (147b); *Mor. Ep*. 11.249*v*; *Synt.* 2.419a.
4.818–821: nessuna citazione.

Resoconto anti-finalistico della genesi delle parti degli animali (vv. 822–857)
4.822: Ep. lat. 49.50a.
4.822–842: Animad. 1.682; *Synt*. 2.226b–227a; Tours 708 (1082a–b).
4.843–857: Animad. 1.686–687; *Synt*. 2.229a; Tours 708 (1084a).

Fame e sete (vv. 858–876)
4.858–876: Animad. 1.536; *Synt*. 2.299b–300a.

Locomozione (vv. 877–906)
4.877–897: Animad. 1.536–537; *Synt*. 2.506a–b; Tours 708 (1414b–1415a).
4.889: Synt. 2.509a.
4.898–906: Animad. 1.538; *Synt*. 2.510a–b; Tours 708 (1419a).

Sonno e sogno (vv. 907–1036)
4.907–909: Animad. 1.539; *Synt*. 2.351a; Tours 708 (1236b).
4.910–915: nessuna citazione.
4.916–928: Animad. 1.539; *Synt*. 2.351a; Tours 708 (1236b).
4.929–931: nessuna citazione.
4.932–961: Animad. 1.539–540; *Synt*. 2.351a–b; Tours 708 (1236b–1237a).
4.962–1010: Animad. 1.541–542; *Synt*. 2.420b–421a; Tours 708 (1323b–1324a).
4.976–977: Animad.1.542; *Synt*. 2.421a; Tours 708 (1324b).
4.1011–1030: Animad. 1.543; *Synt*. 2.421a–b; Tours 708 (1324b).
4.1018–1019: Animad. 3.1759.
4.1031–1036: nessuna citazione.

Amore e sesso (vv. 1037–1207)
4.1037–1040: nessuna citazione.
4.1041–1044: Animad. 1.545; *Synt*. 2.271a; Tours 708 (1138b).
4.1045–1062: nessuna citazione.
4.1063–1064: Animad. 3.1199.
4.1065–1067: nessuna citazione.
4.1068–1069: Animad. 3.1199; *Synt*. 2.474a–b.
4.1070–1072: nessuna citazione.
4.1073–1075: Animad. 3.1199.
4.1076–1120: nessuna citazione.
4.1121–1176: Animad. 3.1199–1200.
4.1137–1138: Synt. 2.474b; Tours 708 (1379a).

4.1177–1196: nessuna citazione.
4.1197–1200: Synt. 2.268a.
4.1201–1207: nessuna citazione.

Parto, sterilità e contraccezione (vv. 1208–1277)
4.1208–1224: Animad. 1.547; *Synt*. 2.284b–285b; Tours 708 (1157b–1158b).
4.1225–1226: nessuna citazione.
4.1227–1232: Animad. 1.546–547; *Synt*. 2.281b; Tours 708 (1153b).
4.1229: Animad. 1.544; *Synt*. 2.268a; Tours 708 (1136b).
4.1233–1235: Animad. 3.1200.
4.1233–1239: Animad. 1.739; Ash. 1239 (556b); *Synt*. 1.326b.
4.1240–1244: Animad. 1.548–549.
4.1240–1264: Synt. 2.290b–291a; Tours 708 (1166a–b).
4.1247–1262: Animad.1.549.
4.1265–1277: nessuna citazione.

Convivenza con la *muliercula* (vv. 1278–1287)
4.1278–1283: Animad. 3.1200.
4.1284–1287: nessuna citazione.

Libro 5 (citati 1181 versi su 1457 = 81,6%)

Terza lode di Epicuro e della sua filosofia medica (vv. 1–54)
5.1–12: Animad. 3.1192; *Mor. Ep*. 4.201a.
5.4–5: Animad. 3.1209.
5.5: Ep. lat. 162.119a; *Mor. Ep*. 1.175b.
5.8: Mor. Ep. 2.189a.
5.8–10: Ash. 1237 (15); *Synt*.1.7b.
5.8–13: Ep. lat. 166.121b–122a; *Parad*. 1.111b.
5.9–10: Harley 1677 (10a).
5.13–21: Ep. lat. 168.123a.
5.13–51: Mor. Ep. 4.204a.
5.20–21: Animad. 3.1209.
5.37–48: Ep. lat. 168.123a.
5.43–48: Animad. 3.1386; *Synt*. 2.718b–719a.
5.52–54: nessuna citazione.

Sintesi del libro 5 (vv. 55–90)
5.55–56: Harley 1677 (52b); *PES* 2; *Synt*. 1.25b.
5.55–57: Mor. Ep. 4.201a.
5.58–68: nessuna citazione.
5.69: Synt. 1.584b.
5.70–81: nessuna citazione.
5.82: Animad. 3.1695.
5.83–88: nessuna citazione.
5.89: Ep. lat. 222.157a; *Synt*. 1.141b; Tours 706 (166).
5.90: nessuna citazione.

Polemica contro la divinità della terra (vv. 91–145)
5.91–103: nessuna citazione.
5.104–109: Animad. 1.668; *Synt*. 1.177b; Tours 706 (218); Tours 709 (499b).
5.107: Synt. 2.830b; Tours 709 (257b).
5.110: nessuna citazione.
5.111–112: Animad. 3.1651; *Ep. lat*. 170.125a; *Mor. Ep*. 5.211a–b; *Synt*. 2.848a.
5.113: nessuna citazione.
5.114–116: Animad. 1.664; *Synt*. 1.174a; Tours 706 (213).
5.114–117: Animad. 1.671; *Synt*. 1.161b.
5.114–125: Synt. 1.161b; Tours 709 (456a).
5.115–117: Animad. 2.775.
5.121–125: Animad. 2.775.
5.126–145: Synt. 1.158b–159b; Tours 706 (190); Tours 709 (453a–b).
5.142–145: Animad. 1.671; *Synt*. 1.161b; Tours 706 (195–196).
5.144–145: Animad. 2.775.

Materialità/sottigliezza degli dèi e delle loro sedi (vv. 146–155)
5.146–147: Animad. 2.769.
5.146–154: Animad. 3.1283–1284; Ash. 1239 (526b); *Synt*. 1.305a.

5.151–152: Animad. 3.1295; *Synt*. 1.310b–311a.
5.155: nessuna citazione.

Anti-creazionismo e anti-teodicea (vv. 156–234)
5.156–163: nessuna citazione.
5.164: Synt. 1.113a.
5.165–167: Animad. 1.713; Ash. 1239 (538a); *Synt*. 1.313b.
5.168–176: Animad. 1.712; Ash. 1239 (537b); *Synt*. 1.313a.
5.174: Animad. 1.713; Ash. 1239 (537b); *Synt*. 1.313b.
5.177–183: Animad. 1.713; Ash. 1239 (537b); *Synt*. 1.313b.
5.184–186: nessuna citazione.
5.187–194: Ash. 1239 (535a); *Synt*. 1.311b.
5.188–189: Tours 709 (476b).
5.195–197: nessuna citazione.
5.198–199: Ash. 1239 (535a); *Synt*. 1.311b.
5.200–234: Animad. 1.713–715; Ash. 1239 (538b–539a); *Synt*. 1.313b–314a.
5.218–219: Animad. 1.740; Ash. 1239 (557a); *Synt*. 1.327a.
5.222–224: Animad. 1.740; Ash. 1239 (557b); *Synt*. 1.327a.

Prove della dissoluzione futura del nostro mondo (vv. 235–415)
5.235–246: Animad. 1.632–633; *Synt*. 1.163b; Tours 706 (197–198); Tours 709 (465b).
5.239: Animad. 1.662; *Synt*. 1.173a; Tours 706 (212).
5.247–250: nessuna citazione.
5.251–260: Animad. 1.662; *Synt*. 1.173a–b; Tours 706 (212).
5.261–305: Animad. 1.663–664; *Synt*. 1.173b–174a; Tours 706 (212–213).
5.281–282: Synt. 1.643a; Tours 706 (583).
5.302–305: Synt. 1.643a; Tours 706 (583).
5.306–323: Animad. 1.663–664; *Synt*. 1.174a; Tours 706 (213).
5.315–317: Animad. 1.633; *Synt*. 1.163a–b.
5.324–337: Animad. 1.634; *Synt*. 1.164a–b; Tours 706 (198–199); Tours 709 (466b).
5.330–331: Synt. 1.169b; Tours 706 (206).
5.335–336: Ash. 1237 (15); Harley 1677 (10a); *Synt*. 1.7b.
5.338–350: Animad. 1.635; *Synt*. 1.166a–b; Tours 706 (201); Tours 709 (469a).
5.345–350: Animad. 1.665; *Synt*. 1.174b; Tours 706 (214).
5.351: Animad. 1.665.
5.351–363: Animad. 1.600; *Synt*. 1.175a, 2.648a; Tours 706 (214).
5.364–373: Animad. 1.600; *Synt*.2.648a.
5.364–375: Animad. 1.665; *Synt*. 1.175a; Tours 706 (214); Tours 709 (497a–b).
5.367–368: Animad. 2.769.
5.376–379: Animad. 1.633; *Synt*. 1.163a–b.
5.380–398: Animad. 1.664; *Synt*. 1.174a–b; Tours 706 (214).
5.386–387: Animad. 2.997; *Synt*. 2.77a.
5.399–404: nessuna citazione.
5.405: Animad. 1.664; *Synt*. 1.174b; Tours 706 (214).
5.406: nessuna citazione.
5.407–415: Animad. 1.664; *Synt*. 1.174b; Tours 706 (214).
5.411–412: Animad. 2.997; *Synt*. 2.77a.

Meccanica della generazione del mondo (vv. 416–508)
5.416–418: Tours 709 (476a).
5.416–470: Animad. 1.640–644; *Synt*. 1.482a–483b; Tours 709 (476a).
5.419–422: Synt. 1.312b.
5.419–423: Ash. 1239 (537a).
5.419–424: Tours 709 (476b).
5.427–431: Tours 709 (476b).
5.437–470: Tours 709 (478a).
5.441: Animad. 1.226; *Synt*. 2.183b; Tours 707 (1027a).
5.446–448: Animad. 2.770.
5.449: Animad. 1.674.
5.451: Animad. 1.674; *Synt*.2.9a; Tours 707 (864a).
5.458–459: Animad. 1.644; *Synt*. 1.484a; Tours 709 (480a); Tours 710 (579a).
5.467–468: Animad. 2.817; *Synt*. 1.499b; Tours 706 (434); Tours 710 (579a).

5.471–498: Animad. 1.644; *Synt*. 1.484a–b; Tours 709 (480a–481a).
5.484: Animad. 1.674; *Synt*. 2.9a; Tours 707 (864a).
5.486: Animad. 1.674; *Synt*. 2.9a; Tours 707 (864a).
5.492–493: Animad. 1.648; *Synt*. 1.488b; Tours 709 (484b).
5.495: Synt. 1.146a; Tours 709 (442a).
5.498: Synt. 1.146a, 1.498a; Tours 706 (432); Tours 709 (442a); Tours 710 (577b).
5.499–501: Synt. 1.155a–b; Tours 706 (186).
5.500–503: Animad. 2.817; *Synt*. 1.499b; Tours 706 (434); Tours 710 (579a).
5.502–508: Animad. 1.645; *Synt*. 1.484a; Tours 709 (480b).
5.505–506: Animad. 2.817; Tours 710 (579a).

Movimento delle stelle (vv. 509–533)
5.509–516: Animad. 2.845; *Synt*. 1.631b; Tours 706 (542).
5.509–525: Tours 710 (633a).
5.510: Animad. 2.817; *Synt*. 1.611a; Tours 706 (564).
5.517–518: Animad. 2.817; *Synt*. 1.611a; Tours 706 (564).
5.519–524: Animad. 2.845; *Synt*. 1.631b, 1.635a–b.
5.526–533: Animad. 2.847; Tours 710 (651b).

Stabilità della terra (vv. 534–563)
5.534: Animad. 2.822.
5.534–563: Animad. 1.676–677; *Synt*. 2.11b–12a; Tours 707 (867b–868a).
5.537–538: Animad. 2.769.

Dimensioni delle stelle e del sole, con spiegazione della luce solare (vv. 564–613)
5.564–595: Animad. 2.778–779; *Synt*. 1.580a–b; Tours 710 (608b–609a).
5.590–591: Animad. 2.783; *Synt*. 2.582b; Tours 710 (611b).
5.590–601: Synt. 1.643a; Tours 706 (583).
5.592–593: Animad. 2.851; Tours 710 (655b).
5.597–601: Animad. 2.851–852; Tours 710 (656a).
5.602–603: Animad. 2.853; *Synt*. 1.644a; Tours 710 (657a).
5.604–613: Animad. 2.857; *Synt*. 1.645a–b; Tours 710 (659a–b).
5.611–612: Synt. 1.647b; Tours 706 (588).

Orbite delle stelle (vv. 614–649)
5.614–619: Animad. 2.845; *Synt*. 1.631b; Tours 710 (633b).
5.620: nessuna citazione.
5.621–636: Animad. 2.817–818; *Synt*. 1.611a; Tours 710 (634a).
5.622: Ep. lat. 170.124b; *Mor. Ep*. 5.210a.
5.629–630: Animad. 2.1167.
5.637–645: Animad. 2.845; *Synt*. 1.631b; Tours 710 (633b).
5.643–644: Synt. 1.176a–b; Tours 706 (217).
5.646–649: nessuna citazione.

Notte e giorno (vv. 650–704)
5.650–676: Animad. 2.791; *Synt*. 1.673b–674a; Tours 710 (692b–693a).
5.677: nessuna citazione.
5.678–679: Synt. 1.493b; Tours 706 (427).
5.680–703: Animad. 2.907–909; *Synt*. 1.681a; Tours 710 (695a–696a).
5.704: Animad. 2.863–864; *Synt*.1.654a–654b.

Luce della luna e fasi lunari (vv. 705–750)
5.705–714: Animad. 2.863–864; *Synt*. 1.654a–b; Tours 710 (671b–672a).
5.731: Synt. 1.673b; Tours 706 (610).
5.731–750: Animad. 2.865; *Synt*. 1.655a; Tours 710 (672b–673a).
5.750: Animad. 2.879.

Eclissi (vv. 751–770)
5.751–770: Animad. 2.880–881; *Synt*. 1.685a; Tours 706 (615); Tours 710 (704a).

Origine della vita sulla terra e la sua attuale sterilità (vv. 771–836)
5.771–779: nessuna citazione.

5.780–800: Animad. 1.648–649; *Synt*. 1.488b–489a; Tours 709 (484b–485a).
5.783–785: Animad. 1.636; *Synt*. 1.170a; Tours 709 (473a).
5.793: Animad. 1.670; Tours 709 (460b).
5.801–802: Animad. 1.636; *Synt*. 1.170a; Tours 709 (473a).
5.801–820: Animad. 1.652–653; *Synt*. 1.490a–b; Tours 709 (487a–b).
5.808: Animad. 1.652; *Synt*. 1.490a.
5.818–819: Animad. 1.636; *Synt*. 1.170a; Tours 709 (473a).
5.821–836: Animad. 1.654–655; *Synt*. 1.491b; Tours 709 (488b).

Mostri e selezione delle specie (vv. 837–924)
5.837–877: Animad. 1.649–650; *Synt*. 1.489a–b; Tours 709 (485b–486a).
5.840–841: Animad. 1.683; *Synt*. 2.227a; Tours 708 (1083a).
5.845–848: Animad. 1.683; *Synt*. 2.227a; Tours 708 (1083a).
5.876: Animad. 3.1626; *Synt*. 2.837a–b; Tours 709 (260a).
5.878–924: Animad. 1.657–658; *Synt*. 1.492b–493a; Tours 709 (490a–b).
5.899–900: Animad. 1.293; *Synt*. 1.410b.

Lo stato di natura primitivo (vv. 925–1010)
5.925–947: Animad. 3.1532; *Synt*. 2.789a
5.948–952: nessuna citazione.
5.953–965: Animad. 3.1533–1534; *Synt*. 2.790a.
5.966–981: nessuna citazione.
5.982–987: Animad. 3.1533; *Synt*. 2.790a
5.988–989: nessuna citazione.
5.990–991: Animad. 3.1754.
5.990–998: Animad. 3.1533; *Synt*. 2.790a
5.999–1000: Animad. 3.1754.
5.1001–1006: nessuna citazione.
5.1007–1010: Animad. 3.1533; *Synt*. 2.790a.

Origine della società, della famiglia, dell'amicizia (vv. 1011–1027)
5.1011–1027: Animad. 3.1534; *Synt*. 2.790a–b.
5.1019: Animad. 3.1765.
5.1019–1020: Animad. 3.1754.

Origine del linguaggio (vv. 1028–1090)
5.1028–1090: Animad. 1.704–705; *Synt*. 2.526b–527b; Tours 708 (1437b–1438b).
5.1032–1034: Synt. 2.197b.

Scoperta del fuoco (vv. 1091–1104)
5.1091–1104: nessuna citazione.

Genesi dei re e lotta per il potere (vv. 1105–1135)
5.1105–1116: Animad. 3.1534–1535; *Synt*. 2.790a–b.
5.1115–1119: Animad. 3.1404; *Synt*. 2.727b–728a.
5.1118: Animad. 3.1399; *Synt*. 2.725b.
5.1120–1135: Animad. 3.1710.
5.1125–1126: Animad. 3.1535; *Synt*. 2.790b.

Origine delle leggi, del diritto e della giustizia/ingiustizia (vv. 1136–1160)
5.1136–1155: Animad. 3.1535; *Synt*. 2.790b.
5.1154–1157: Animad. 3.1759.
5.1158–1160: Animad. 3.1759.

Origine della *religio* e vera pietà religiosa (vv. 1161–1240)
5.1161–1168: nessuna citazione.
5.1169–1193: Animad. 3.1261–1262; Ash. 1239 (509a–510a); *Synt*. 1.293b–294b.
5.1194–1203: nessuna citazione.
5.1204–1205: Animad. 2.817; *Synt*. 1.499b; Tours 706 (434); Tours 710 (579a).
5.1206–1225: nessuna citazione.
5.1226–1232: Animad. 1.739; Ash. 1239 (556); *Synt*. 1.326b.

5.1233–1236: Synt. 2.830b; Tours 709 (257b).
5.1237–1240: nessuna citazione.

Scoperta dei metalli e invenzione delle armi (vv. 1241–1296)
5.1241–1242: Synt. 2.136a; Tours 707 (933a).
5.1241–1275: Synt. 2.138a; Tours 707 (936a–937a).
5.1276–1280: nessuna citazione.
5.1281–1296: Synt. 2.138b; Tours 707 (937a–b).

Animali usati in guerra (5.1297–1349)
5.1297–1338: nessuna citazione.
5.1339–1340: Synt. 2.197b.
5.1341–1349: nessuna citazione.

Tessitura (vv. 1350–1360)
5.1350–1353: Synt. 2.139a; Tours 707 (937b).
5.1354–1360: nessuna citazione.

Agricoltura (vv. 1361–1378)
5.1361–1378: Synt. 2.170a; Tours 706 (207); Tours 707 (1009b).
5.1364: Synt. 2.173b–174a.

Scoperta della musica (vv. 1379–1411)
5.1379–1388: nessuna citazione.
5.1390–1411: Animad. 3.1532–1533; *Synt*. 2.789a–790a.
5.1392–1398: Animad. 3.1742.
5.1394–1396: Eccl. Din. 671a.

Scoperta del lusso e di alcuni suoi effetti negativi: noia, avidità, ansia (vv. 1412–1435)
5.1411–1415: nessuna citazione.
5.1416–1419: Animad. 3.1742.
5.1420–1422: nessuna citazione.
5.1423–1433: Animad. 3.1742.
5.1430–1433:Animad. 3.1734.
5.1434–1435: nessuna citazione.

Scoperta del ciclo delle stagioni (vv. 1436–1439)
5.1436–1439: nessuna citazione.

Ultime scoperte, o apogeo del progresso umano (vv. 1440–1457)
5.1440–1455: Animad. 3.1742.
5.1456–1457: nessuna citazione.

Libro 6 (citati 1048 versi su 1286 = 81,49%)

Quarta lode di Epicuro (vv. 1–42)
6.1–6: Mor. Ep. 1.173a.
6.1–7: Animad. 3.1192.
6.7–8: Ash. 1237 (15); *Synt.*1.7b.
6.7–35: Harley 1677 (9a–b)
6.9–19: Animad. 3.1403; *Synt*. 2.727b.
6.9–28: Ep. lat. 183.132b.
6.12–29: Animad. 3.1743–1744.
6.35–38: Parhel. 660a
6.35–41: Animad. 1.708; Ash. 1237 (8); Harley 1677 (6a); *Synt*. 1.4a–b, 1.128a; Tours 706 (149); Tours 709 (151a).
6.39–41: Animad. 3.1719; *Ep. lat*. 219.155b.
6.42: nessuna citazione.

Sintesi del libro 6, terza lode della poesia filosofica e polemica anti-teleologica (vv. 43–95)
6.43–49: nessuna citazione.
6.50–57: Animad. 1.728–729; Ash. 1239 (549b); *Synt*. 1.321b.
6.54–57: Tours 709 (257a).
6.58: Animad. 3.1695.
6.59–64: nessuna citazione.
6.65: Ep. lat. 222.157a; *Synt*. 1.141b; Tours 706 (166).
6.66–68: nessuna citazione.

6.69: Animad. 1.726; Ash. 1239 (547b); *Synt*. 1.320a;.
6.70–95: nessuna citazione.

Tuono, lampo, fulmine (vv. 96–378)
6.96–101: Animad. 2.1035; *Synt*. 2.89b; Tours 710 (816b).
6.102–107: Animad. 2.1035; *Synt*. 2.89b; Tours 710 (816b).
6.108–113: Animad. 2.1034; *Synt*. 2.89a; Tours 710 (816a).
6.114–115: Animad. 2.1033; *Synt*. 2.88b; Tours 710 (815a).
6.116–120: Animad. 2.1035; *Synt*. 2.89b; Tours 710 (816b).
6.121–131: Animad. 2.1034; *Synt*. 2.89a; Tours 710 (815b).
6.132–136: Animad. 2.1033; *Synt*. 2.88b; Tours 710 (815a).
6.137–141: Animad. 2.1034; *Synt*. 2.89a; Tours 710 (816a).
6.142–144: Animad. 2.1033; *Synt*. 2.88b; Tours 710 (815b).
6.145–155: Animad. 2.1035; *Synt*. 2.89b–90a; Tours 710 (817a).
6.156–159: Animad. 2.1035; *Synt*. 2.89b; Tours 710 (816a).
6.160–163: Animad. 2.1028; *Synt*. 2.86a; Tours 710 (812a).
6.164–172: Animad. 2.1035; *Synt*. 2.89a–90a.
6.173–182: Animad. 2.1029; *Synt*. 2.86b; Tours 710 (812b).
6.183–184: nessuna citazione.
6.185–218: Animad. 2.1029–1031; *Synt*. 2.87a–b; Tours 710 (813a–814a).
6.219–224: Animad. 2.1014; *Synt*. 2.91; Tours 710 (801b).
6.225–238: Animad. 2.1022; *Synt*. 2.95a; Tours 710 (808a).
6.239–268: Animad. 2.1014–1015; *Synt*. 2.91a–b; Tours 710 (802a).
6.269–284: Animad. 2.1014; *Synt*. 2.92a; Tours 710 (803a).
6.282–294: Animad. 2.1033; *Synt*. 2.88b–89a; Tours 710 (815b).
6.295–299: Animad. 2.1014; *Synt*. 2.92a; Tours 710 (803a).
6.299: Animad. 2.1012.
6.300–322: Animad. 2.1014–1015; *Synt*. 2.92a–b; Tours 710 (803a–804a).
6.323–347: Animad. 2.1020–1021; *Synt*. 2.94b–95a; Tours 710 (807a).
6.348–356: nessuna citazione.
6.357–378: Animad. 2.1017–1018; *Synt*. 2.93a–b; Tours 710 (805a–b).

Attacco alla superstizione romana dell'origine divina del tuono (vv. 379–402)
6.379–386: Animad. 2.1037; *Synt*. 2.90b; Tours 710 (818a).
6.387–395: Animad. 1.729; Ash. 1239 (549b); *Synt*. 1.321b.
6.396–397: Animad. 1.729; Ash. 1239 (550a); *Synt*. 1.322a.
6.398–399: Animad. 1.729–730; Ash. 1239 (550a); *Synt*. 1.322a.
6.400–401: Animad. 1.729; Ash. 1239 (550a); *Synt*.1.322a.
6.402–403: nessuna citazione.
6.404–405: Animad. 1.729; Ash. 1239 (550a); *Synt*.1.322a.
6.406–410: Animad. 1.729; Ash. 1239 (549b–550a); *Synt*. 1.321b.
6.411–416: Animad. 1.730; Ash. 1239 (550a); *Synt*. 1.322a.
6.417–420: Animad. 1.729; Ash. 1239 (550a); *Synt*. 1.321b.
6.421–422: nessuna citazione.

Tromba marina (vv. 423–450)
6.423–450: Animad. 2.1040; *Synt*. 2.98b–99a; Tours 710 (798a–b).

Nuvole (vv. 451–494)
6.451–467: Animad. 2.988; *Synt*. 2.72b; Tours 710 (799b).
6.468–469: nessuna citazione.
6.470–482: Animad. 2.999; *Synt*. 2.73a; Tours 710 (800a).

6.483–494: Animad. 2.988–999; *Synt*. 2.73a; Tours 710 (799b).
6.493–494: Animad. 1.667; *Synt*. 1.176a; Tours 706 (218); Tours 709 (497b–498a)

Pioggia (vv. 495–534)
6.495–516: Animad. 2.992; *Synt*. 2.74a–b; Tours 710 (836a).
6.517–518: nessuna citazione.
6.519–523: Animad. 2.996; *Synt*. 2.77a; Tours 710 (839a).
6.524–526: Animad. 2.1121; *Synt*. 2.99b.
6.527–534: Animad. 2.1105; *Synt*. 2.82b.

Terremoto (vv. 535–607)
6.535: nessuna citazione.
6.536–542: Synt. 2.34a; Tours 707 (921b).
6.543: nessuna citazione.
6.544–551: Animad. 2.1041; *Synt*. 2.46a; Tours 707 (901b).
6.552–556: Animad. 2.1041; *Synt*. 2.46a; Tours 707 (901b).
6.557–560: Tours 707 (902b).
6.561–564: Animad. 1.1049; *Synt*. 2.50a; Tours 707 (908a).
6.565–567: Animad. 1.662; *Synt*. 1.173b; Tours 706 (212).
6.568–576: nessuna citazione.
6.577–582: Animad. 2.1043; *Synt*. 2.46b; Tours 707 (902b).
6.582–590: Animad. 1.1049; *Synt*. 2.50a.
6.591–596: Animad. 2.1043; *Synt*. 2.47a.
6.591–600: Tours 707 (905a).
6.593–594: Animad. 1.1048; *Synt*. 2.49b.
6.596–600: Animad. 1.1049; *Synt*. 2.49b.
6.601–607: Animad. 1.662–664; *Synt*. 1.173a–174a; Tours 706 (212).

Dimensione del mare (vv. 608–638)
6.608–626: Animad. 2.1078; *Synt*. 2.22b; Tours 707 (882a).
6.627–630: Animad. 2.1076; *Synt*.2.21b; Tours 707 (881a).
6.630–638: Animad. 2.1078–1079; *Synt*. 2.22b–23a.
6.631–638: Animad. 2.1071; Tours 707 (882b).
6.633–636: Animad. 2.1097.

Vulcani (vv. 639–678)
6.639–646: Animad. 2.1055–1056; *Synt*. 2.44a; Tours 707 (899a).
6.647–652:Ep. lat. 222.157a; *Synt*. 1.136b; Tours 706 (158); Tours 709 (156b).
6.649–677: Animad. 2.1056–1057; *Synt*. 2.44b; Tours 707 (899a–b).
6.674–679: Ep. lat. 222.157a; *Synt*. 1.136b; Tours 706 (159); Tours 709 (156b).

Eruzioni dell’Etna (vv. 680–702)
6.680–681: nessuna citazione.
6.682–702: Animad. 2.1057–1058; *Synt*. 2.45a; Tours 707 (900a).
6.685: Animad. 2.1003; *Synt*. 2.65a.

Correnti del Nilo (vv. 703–737)
6.703–711: Synt. 1.286b; Tours 706 (317).
6.712–728: Animad. 2.1083; *Synt*. 2.25b–26a; Tours 707 (886b).
6.729–734: Animad. 2.1084; *Synt*. 2.26b; Tours 707 (887a).
6.735–737: Animad. 2.1083–1084; *Synt*. 2.26a; Tours 707 (886b).

Semi dannosi nel terreno e critica all’Averno (vv. 738–839)
6.738–759: Animad. 2.1065–1066; *Synt*. 2.59a–b.
6.738–763: Tours 707 (916b).
6.743: Synt. 2.537b.
6.764–768: nessuna citazione.
6.769–839: Animad. 2.1067–1068; *Synt*. 2.59b–60b; Tours 707 (917a–b).

Pozzi e fonti (vv. 840–905)
6.840–847: Animad. 2.1063; *Synt*. 2.57a; Tours 707 (910a).
6.848–878: Animad. 2.1062–1063; *Synt*. 2.56b–57a; Tours 707 (908b–909b).
6.879–887: Animad. 2.1059–1060; *Synt*. 2.55a; Tours 707 (908a–b).

6.888–894: Animad. 2.1102; *Synt*. 2.54a; Tours 707 (914b).
6.895–905: Animad. 2.1060; *Synt*. 2.55a–b; Tours 707 (908b).

Magnetismo (vv. 906–1089)
6.906–907: Animad. 1.366; *Synt*. 2.124a; Tours 707 (459b).
6.908–909: Animad. 2.363.
6.910–916: Animad. 1.372; *Synt*. 2.126b; Tours 707 (963a).
6.917–935: Animad. 1.366–367; *Synt*. 2.124a–b; Tours 707 (459b).
6.921–935: Animad. 1.239; *Synt*. 1.445a; Tours 709 (422b–423a).
6.922–934: Synt. 2.333a–b; Tours 708 (1214b–1215a).
6.936–937: nessuna citazione.
6.938–940: Animad. 1.366; *Synt*. 2.124b.
6.941: nessuna citazione.
6.942–958: Animad. 1.367; *Synt*. 2.124a–b; Tours 707 (960a).
6.959–961: nessuna citazione.
6.962–997: Animad. 1.367–368; *Synt*. 2.124b; Tours 707 (961a–b).
6.998–1001: nessuna citazione.
6.1002–1041: Animad. 1.368–370; *Synt*. 2.125a–b; Tours 707 (961a–b).
6.1042–1043: Animad. 1.374; *Synt*. 2.127b; Tours 707 (964a).
6.1044–1064: Animad. 1.373; *Synt*. 2.127a–b; Tours 707 (963b–964a).
6.1065–1071: Animad. 1.371; *Synt*. 2.126b; Tours 707 (962b).
6.1072–1073: Animad. 1.370; *Synt*. 2.126a; Tours 707 (962a).
6.1074–1079: Animad. 1.371; *Synt*. 2.126b; Tours 707 (962b).
6.1080–1083: nessuna citazione.
6.1084–1089: Animad. 1.371; *Synt*. 2.126a; Tours 707 (962a–b).

Epidemie e peste di Atene (vv. 1090–1286)
6.1090–1139: Animad. 2.1068–1070; *Synt*. 2.60b–61b.
6.1114–1117: Synt. 2.566a; Tours 708 (1483a).
6.1139–1140: Eccl. Din. 672b.
6.1141–1212: nessuna citazione.
6.1213–1214: Synt. 2.403a.
6.1215–1286: nessuna citazione.

Abbreviazioni

Si ricorre alle forme abbreviate dei testi antichi pubblicate sull'Oxford Classical Dictionary. Fanno eccezione le raccolte dei frammenti epicurei di Usener 1887 («Us.»), Arrighetti 1973 («Arr^2.») ed Erbì («Er.» = Margherita Erbì (a cura di), *Epicuro: Lettere*, Pisa/Roma 2020), così come quella dei testi dei Presocratici («DK» = Hermann Diels, Walter Kranz, *Die Vorsokratiker*, Berlin 1956; «LM» = André Laks, Glenn Most (eds.), *Early Greek Philosophy*, 9 voll., Cambridge 2016). I passi biblici sono citati secondo le abbreviazioni della Bibbia CEI. In tutto il volume si fa ricorso alla sigla *DRN* per abbreviare i riferimenti al *De rerum natura*. I testi di Gassendi sono infine citati con queste abbreviazioni:

Animad.	*Animadversiones in decimum librum Diogenis Laertii*, 3 voll., London 1987 [ed. or. Lyon 1649].
De appar.	*De apparente magnitudine solis humilis et sublimis* (Gassendi 1964, vol. 3, 420–477).
Disp.	*Disquisitio Metaphysica, seu Dubitationes et Instantiae adversus Renati Cartesii Metaphysica, et Responsa* (Gassendi 1964, vol. 3, 269–410).
Eccl. Din.	*Notitia Ecclesiae Diniensis* (Gassendi 1964, vol. 5, 661–740).
Ep. Fludd.	*Epistolica exercitatio, in qua principia philosophiae Roberti Fluddi medici reteguntur* (Gassendi 1964, vol. 3, 213–268).
Ep. lat.	*Epistulae latinae* (la numerazione delle lettere è di Sylvie Taussig (éd.), *Pierre Gassendi: Lettres latines (1592–1655). Vol. 1*, Turnhout 2004; il testo latino in Gassendi 1964, vol. 6, 1a–332b).
Ep. Lull.	Bernard Rochot (éd.), *Pierre Gassendi: Lettres familières a Francois Luillier pendant l'hiver 1632–1633*, Paris 1944.
Ep. Peir.	Philippe Tamizey de Larroque (éd.), *Lettres de Gassendi à Peiresc*, in: Philippe Tamizey de Larroque (éd.), *Lettres de Peiresc aux frères Dupuy. Vol. 4: Lettres de Peiresc à Borrilly, à Bouchard et à Gassendi. Lettres de Gassendi à Peiresc: 1626–1637*, Paris 1893, 177–611.
Ep. ver.	*Epistola ad librum Dedoardi Herberti De Veritate* (Gassendi 1964, vol. 3, 411–419).
Grav.	*Epistolae tres de proportione qua gravia decidentia accelerantur* (Gassendi 1964, vol. 3, 564–650).
Inst.	*Institutio astronomica iuxta hypotheseis tam Veterum, quam Copernici & Tychonis Brahei* (Gassendi 1964, vol. 4, 1–65).
Merc.	*Mercurius in sole visus, et Venus invisa Parisiis* (Gassendi 1964, vol. 4, 499–510).
Mor. Ep.	*De vita et moribus Epicuri* 1-8 (Gassendi 1964, vol. 5, 169–236) e 9–11 (Taussig 2012).
Mot.	*Epistolae tres de motu impresso a motore translato* (Gassendi 1964, vol. 3, 478–563).
Orat.	*Oratio inauguralis habita in Regio Parisiensi Collegio* (Gassendi 1964, vol. 4, 66–73).
Parad.	*Exercitationes Paradoxicae adversus Aristoteleos* (Gassendi 1964, vol. 3, 98–210).
Parhel.	*Parhelia, sive soles quatuor* (Gassendi 1964, vol. 3, 651–662).

https://doi.org/10.1515/9783110768084-009

PES	*Philosophiae Epicuri syntagma* (Gassendi 1964, vol. 3, 1–94).
Synt.	*Syntagma philosophicum* (Gassendi 1964, voll. 1–2).
Vit. Peu. et Reg.	*De Georgii Peurbachii et Ioannis Mulleri Regiomontani Vita* (Gassendi 1964, vol. 5, 519–534).
Vit. Peir.	*De vita Peireskij* (Gassendi 1964, vol. 5, 239–362).
Vit. Tych.	*De Tychonis Brahei Vita* (Gassendi 1964, vol. 5, 365–496).

Si usano queste sigle per le opere degli autori moderni maggiormente citate. Per quelle ricordate in modo più occasionale, si fa direttamente un rimando bibliografico in nota:

Erasm. *Epic.*	Erasmo da Rotterdam, *Epicureus* (divisione in paragrafi di Luca D'Ascia (a cura di), *Erasmo da Rotterdam: I Colloqui. Vol. 2*, Torino 2017, 1148–1173 = Erasmo da Rotterdam, *Opera omnia*, Amsterdam 1972, vol. 1.3, 733–820)
Erasm. *Lib.*	Lesowsky Winfried (Hrsg.), *Erasmus Roterodamus. De libero arbitrio diatribe sive collatio*, Darmstadt 1935.
Erasm. *Op.*	Erasmo da Rotterdam, *Opera omnia*, Amsterdam 1969–2002.
Ficin. *Theol. Plat.*	Michael Allen, James Warden (eds.), *Marsilio Ficino: Platonic Theology*, 6 voll., Cambridge 2001–2006.
Frach. *Spos.*	Girolamo Frachetta, *Breve spositione di tutta l'opera di Lucrezio*, Venezia 1589.
Mont. *Ess.*	Fausta Garavini, André Tournon (a cura di), *Michel de Montaigne: Saggi*, Milano 2012.
Pat. *TR*	Patin, *Theophrastus redivivus* = Canziani/Paganini 1981–1982; per la paternità del trattato a Patin, cfr. Mori 2021.
Vall. *Dial.*	Brian Copenhaver, Lodi Nauta (eds.), *Lorenzo Valla: Dialectical Disputations*, 2 voll., Cambridge 2012.
Vall. *Op.*	Lorenzo Valla, *Opera omnia*, con una premessa di Eugenio Garin, 2 voll., Torino 1962 [ed. or. Basel 1540].
Vall. *Volupt.*	Kent Hieatt, Maristella de Panizza Lorch (eds.), *Lorenzo Valla: On Pleasure*, New York 1977.

Bibliografia

Abbagnano/Abbagnano 1971: Marian Abbagnano, Nicola Abbagnano (a cura di), *John Locke: Saggio sull'intelletto umano*, Torino [ed. or. *An Essay Concerning Human Understanding*, London 1690].

Abel 1983: Karlhans Abel, *Das Propatheia-Theorem: Ein Beitrag zur stoischen Affektenlehre*, in: «Hermes» 111.1, 78–97.

Ackermann 1979: Erich Ackermann, *Lukrez und der Mythos*, Wiesbaden.

Adkins 1977: Arthur William Hope Adkins, *Lucretius 1.136–139 and the Problems of Writing "versus Latini"*, in: «Phoenix» 31.2, 145–158.

Africanus 1536: Costantinus Africanus, *Opera*, Basel.

Åkerman 1991: Susanna Åkerman, *Queen Christina of Sweden and Her Circle*, Leiden.

Alberti 1988: Antonina Alberti, *Sensazione e realtà. Epicuro e Gassendi*, Firenze.

Alberti 2008: Antonina Alberti, *L'arte del vivere. Aspetti dell'etica aristotelica ed epicurea*, Genova.

Alessandri 1591: Alessandro Alessandri, *Genialium dierum libri sex*, Paris.

Alesse 1994: Francesca Alesse, *Panezio di Rodi e la tradizione stoica*, Napoli.

Alesse 1997: Francesca Alesse (a cura di), *Panezio di Rodi. Testimonianze*, Napoli.

Alesse 2011: Francesca Alesse, *Τεκνοποιία e amore parentale in Epicuro e nell'Epicureismo*, in: «Cronache Ercolanesi» 41, 207–215.

Alfano Caranci 1988: Luciana Alfano Caranci, *Il mondo animato di Lucrezio*, Napoli.

Alfieri 1966–1967: Vittorio Enzo Alfieri, *La concezione dell'anima in Lucrezio*, in: «Atti della Accademia Pontaniana» 16, 5–16.

Alfonsi 1968: Luigi Alfonsi, *Tra Euripide e Lucrezio*, in: «Hermes» 96.1, 118–121.

Alfonsi 1978: Luigi Alfonsi, *L'avventura di Lucrezio nel mondo antico . . . e oltre*, in: Olof Gigon (éd.), *Lucrèce. Huit exposés suivis de discussions*, Vandoeuvres/ Genève, 271–315.

Algra 1994: Keimpe Algra, *Gassendi et le texte de Diogène Laërce*, in: «Elenchos» 15.1, 79–103.

Algra 2000: Keimpe Algra, *The Treatise of Cleomedes and its Critique of Epicurean Cosmology*, in: Michael Erler, *Epikureismus in der späten Republik und der Kaiserzeit*, Stuttgart, 164–189.

Allen 1944: Don Cameron Allen, *The Rehabilitation of Epicurus and His Theory of Pleasure in the Early Renaissance*, in: «Studies in Philology» 41.1, 1–15.

Amato 1999: Eugenio Amato, *Un aspetto della polemica antiepicurea in età imperiale: Dione Crisostomo, Lucrezio e la teoria della generazione spontanea*, Salerno.

Amato 2005: Eugenio Amato (éd.), *Favorino d'Arles: Oeuvres. Vol. I*, Paris.

Amerio 1949: Romano Amerio, *L'Epicureismo*, Roma.

Amerio 1949–1973: Romano Amerio (a cura di), *Tommaso Campanella: Theologicorum libri*, 27 voll., Roma.

Andreoni Fontecedro 1998: Emanuela Andreoni Fontecedro, *La Grande Dea ovvero i volti della Natura (Una lettura di Seneca, Plinio e Lucrezio)*, in: Renato Uglione (a cura di), *L'uomo antico e la natura*, Torino, 161–176.

Annas 1989: Julia Annas, *Epicurean Emotions*, in: «Greek, Roman and Byzantine Studies» 30, 145–164.

Annas 1994: Julia Annas, *Hellenistic Philosophy of Mind*, Berkeley.

Annas 1996: Julia Annas, *La natura nell'etica epicurea*, in: Gabriele Giannantoni, Marcello Gigante (a cura di), *Epicureismo greco e romano*, Napoli, vol. 1, 299–311.

https://doi.org/10.1515/9783110768084-010

Annas 1998: Julia Annas, *La morale della felicità in Aristotele e nei filosofi dell'età ellenistica*, prefazione di Giovanni Reale, Milano [ed. or. *The Morality of Happiness*, Oxford, 1993]
Anton 1993: John Anton, *Epicurus and the Doctrine of the Unity of the Virtues*, in: Konstantinos Boudouris (ed.), *Hellenistic Philosophy. Volume I*, Athens, 9–20.
Aquilecchia 1958: Giovanni Aquilecchia (a cura di), *Giordano Bruno: Dialoghi italiani*, ristampati con note di Giovanni Gentile, Firenze.
Ardizzoni 1942: Anthos Ardizzoni, *Il Saggio felice tra i tormenti (Studio sull'eudemonologia classica)*, in: «Rivista di filologia e di istruzione classica» 70, 81–102.
Arenson 2016: Kelly Arenson, *Epicureans on marriage as sexual therapy*, in: «Polis» 33.2, 291–311.
Argaud 2009: Élodie Argaud, *Bayle's Defence of Epicurus: the Use and Abuse of Malebranche's* Méditations chrétiennes, in: Neven Leddy, Avi Lifschitz (eds.), *Epicurus in the Enlightenment*, Oxford, 13–30.
Argaud 2010: Élodie Argaud, *«L'autre moitié du projet»: enjeux philosophiques de l'édition du* De rerum natura. *Lambin et la* dissensio *sur le corps de l'âme*, in: «Renaissance» 2010, 47–82.
Arkins 1984: Brian Arkins, *Epicurus and Lucretius on Sex, Love and Marriage*, in «Apeiron», 18.2, 141–143.
Arnaud 1600: André Arnaud, *Ioci*, Avignon.
Armstrong 1997: John Armstrong, *Epicurean Justice*, in: «Phronesis» 42.3, 324–334.
Aronoff 1997: Peter Aronoff, *Lucretius on the Fears of Death*, Cornell.
Arrighetti 1973: Graziano Arrighetti (a cura di), *Epicuro: Opere*, Torino.
Arrighetti 1978: Graziano Arrighetti, Philia *e* Physiologia*: i fondamenti dell'amicizia epicurea*, in «Materiali e discussioni per l'analisi dei testi classici» 1, 49–63.
Arrighetti 1979: Graziano Arrighetti, *Un'aporia lucreziana (*De rer. nat. *IV, 886–897)*, in: *Studi di poesia latina in onore di Antonio* Traglia. *Vol. 1*, Roma, 253–258.
Ashcraft 1969: Richard Ashcraft, *John Locke's Library: Portrait of an Intellectual*, in: «Transactions of the Cambridge Bibliographical Society», 5.1, 47–60.
Asmis 1995: Elizabeth Asmis, *Epicurean Poetics*, in: Dirk Obbink (ed.), *Philodemus on Poetry*, Oxford, 15–34.
Asmis 1996: Elizabeth Asmis, *Lucretius on the Growth of Ideas*, in: Gabriele Giannantoni, Marcello Gigante (a cura di), *Epicureismo greco e romano*, Napoli, vol. 2, 763–778.
Asmis 2007: Elizabeth Asmis, *Lucretius'* Venus *and Stoic Zeus*, in: Monica Gale (ed.), *Oxford Readings in Classical Studies: Lucretius*, Oxford, 88–103.
Asmis 2008: Elizabeth Asmis, *Lucretius' New World Order: Making a Pact with Nature*, in: «The Classical Quarterly» 58.1, 141–157.
Asmis 2016: Elizabeth Asmis, *Lucretius' Reception of Epicurus:* De Rerum Natura *as a Conversion Narrative*, in: «Hermes» 144.4, 439–461.
Asmis 2018: Elizabeth Asmis, *Lucretian Pleasure*, in: William Harris (ed.), *Pain and Pleasure in Classical Time*, Leiden/Boston,139–155.
Atherton 1989: Catherine Atherton, *Lucretius on What Language is Not*, in: Dorothea Frede, Brad Inwood (eds.), *Language and Learning*, Cambridge, 101–138.
Austin 1968: Norman Austin, *Translation as Baptism: Dryden's Lucretius*, in: «Arion» 7.4, 576–602.
Austin 2012: Emily Austin, *Epicurus and the politics of fearing death*, in: «Apeiron» 45.2, 109–129.

Auvray-Assayas 1991: Clara Auvray-Assayas, *Le livre I du De natura deorum et le traité* De signis *de Philodème: problèmes de thélogie et de logique*, in: «Revue des études latines» 69, 51–62.
Avotins 1977: Ivars Avotins, *Training in Frugality in Epicurus and Seneca*, in: «Phoenix» 31.3, 214–217.
Babcock 2014: Robert Babcock, *A Tenth-Century Reader of Lucretius: Stephen of Liège († 920)*, in: «Latomus» 73.4, 1038–1048.
Babut 2005: Daniel Babut, *Sur les dieux d'Épicure*, in: «Elenchos» 26, 79–110.
Bailey 1947: Cyril Bailey (ed.), *Titi Lucreti Cari De rerum natura libri sex*, 3 voll., Oxford.
Bailhache 1994: Patrice Bailhache, *Théorie de la musique et plaisir musical chez Gassendi*, in: *Quadricentenaire de la naissance de Pierre Gassendi*, Digne-les-Bains, vol. 2, 387–396.
Bailhache 2005: Patrice Bailhache (éd.), *Pierre Gassendi: Initiation à la théorie ou partie spéculative de la musique*, Turnhout.
Bailhache 2008: Patrice Bailhache, *La* Manuductio ad teoria musicae *mise en perspective: Beeckman, Descartes, Mersenne, Galilée . . . Gassendi*, in: Sylvie Taussig (éd.), *Gassendi et la modernité*, Turnhout, 377–398.
Bakker 2016: Frederik Bakker, *Epicurean Meteorology. Sources, Method*, *Scope and Organization*, Leiden/Boston.
Bakker 2018: Frederik Bakker, *The End of Epicurean Infinity: Critical Reflections on the Epicurean Infinite Universe*, in: Frederik Bakker, Delphine Bellis, Carla Rita Palmerino (eds.), *Space, Imagination and the Cosmos from Antiquity to the Early Modern Period*, Berlin, 41–67.
Baldassarri/Pagliara 2017: Stefano Baldassarri, Daniela Pagliara (eds.), *Giannozzo Manetti: Against the Jews and the Gentiles. Books I–IV*, translated by David Marsh, Harvard.
Barozzi/Sabbadini 1891: Luciano Barozzi, Remigio Sabbadini, *Studi sul Panormita e sul Valla*, Firenze.
Baltes 2000: Matthias Baltes, *Zur Nachwirkung des Satzes Tὸ μακάριον καὶ ἄφθαρτον οὔτε αὐτὸ πράγματα ἔχει . . .*, in: Michael Erler, *Epikureismus in der späten Republik und der Kaiserzeit*, Stuttgart, 93–108.
Barański 2007: Zygmunt Barański, *Boccaccio and Epicurus*, in: Jill Kraye, Laura Lapschy (eds.), *Caro Vitto: Essays in memory of Vittore Branca*, Reading.
Barański 2020: Zygmunt Barański, *Dante, Petrarch, Boccaccio: Literature, Doctrine, Reality*, Cambridge.
Barbour/Norbrook 2012: Reid Barbour, David Norbrook (eds.), *The Works of Lucy Hutchinson. Volume I: The Translation of Lucretius*, Oxford.
Barié 1990: Paul Barié, *Poesie als* Medium *der Wahrheit. Gedanken zum Selbstverständnis des Dichters Lukrez*, in: «Der Altsprachliche Unterricht» 90.6, 20–30.
Barigazzi 1978: Adelmo Barigazzi, *Un pensiero avveniristico nel Giardino di Epicuro*, in: «Prometheus» 4.1, 1–17.
Barra 1954: Giovanni Barra, *La polemica antireligiosa nel V libro di Lucrezio*, in: «Rendiconti dell'Accademia di Archeologia, Lettere e Belle Arti di Napoli» 29, 141–170.
Barra 1964: Giovanni Barra, Fatis avolsa voluptas *(*De rer. nat. *ii,257)*, in: «Rendiconti della Accademia di Archeologia, Lettere e Belle Arti» 39, 149–165.
Barra 1981: Giovanni Barra, *Senso del divino e ispirazione poetica nel* De rerum natura *di Lucrezio*, in: «Vichiana» 17, 81–98.
Basson 1621: Sébastien Basson, *Philosophiae naturalis adversus Aristotelem*, Ginevra.

Bastide 1967: Georges Bastide, *L'esthétisme de Lucrèce*, in: «Questions épicuriennes» 22.2, 143–161.
Bayet 1954: Jean Bayet, *Lucrèce devant le Pensée grecque*, in: «Museum Helveticum» 11.2, 89–100.
Bayle 1740: Pierre Bayle, *Dictionnaire historique et critique*, 4 voll., La Haye.
Bayle 1965: Pierre Bayle, *Oeuvres diverses. Vol. 3*, Hildesheim [ed. or. L'Aia 1727].
Beaulieu 2000: Armand Beaulieu, *Un moine à l'esprit libre*, in: Alain Mothu (éd.), *Révolution Scientifique et Libertinage*, Turnhout, 35–47.
Beer 2010: Beate Beer, *Lukrez und Philodem: poetische Argumentation und poetologischer Diskurs*, Basel.
Beer 2012: Beate Beer, *Lust und Verlust in Lukrez'* De rerum natura, in: Michael Erler, Wolfgang Josef Rother (Hrsg.), *Philosophie der Lust*, Basel, 161–182.
Belgioioso 2005: Giulia Belgioso (a cura di), *Réne Descartes: Tutte le lettere (1619–1650)*, Milano
Belgioioso 2009: Giulia Belgioso (a cura di), *Réne Descartes: Opere postume*, Milano
Bellis 2018: Delphine Bellis, *Imaginary Spaces and Cosmological Issues in Gassendi's Philosophy*, in: Frederik Bakker, Delphine Bellis, Carla Rita Palmerino (eds.), *Space, Imagination and the Cosmos from Antiquity to the Early Modern Period*, Berlin, 233–260.
Bellis 2019: Delphine Bellis, *Un document inédit sur le projet de publication des* Opera Omnia *de Pierre Gassendi*, in: «Dix-septième siècle» 282.1, 149–162.
Belloni 1975: Lanfranco Belloni (a cura di), *Evangelista Torricelli: Opere scelte*, Torino.
Benferhat 2001–2002: Yasmina Benferhat, *Douceur de vivre épicurienne et douceurs de la vie urbaine: les épicuriens et la ville*, in: «Caesarodunum» 35–36, 415–431.
Benferhat 2005: Yasmina Benferhat, Cives Epicurei. *Les épicuriens et l'idée de monarchie à Rome et en Italie de Sylla à Octave*, Bruxelles.
Benferhat 2014: Yasmina Benferhat, Nova verba. *Réflexions sur la place des neologisms lucrétiens dans la creation d'un vocabulaire philosophique latin*, in «Latomus» 73.3, 596–614.
Beretta 2003: Marco Beretta, *The Revival of Lucretian Atomism and Contagious Diseases during the Renaissance*, in: «Medicina nei Secoli» 15, 129–154
Beretta 2008: Marco Beretta, *Gli scienziati e l'edizione del* De rerum natura, in: Marco Beretta, Francesco Citti (a cura di), *Lucrezio: la natura e la scienza*, Firenze, 177–224.
Beretta 2015: Marco Beretta, *La rivoluzione culturale di Lucrezio. Filosofia e scienza nell'antica Roma*, Roma.
Bergjan 2001: Silke-Petra Bergjan, *Celsus the Epicurean? The Interpretation of an Argument in Origen*, Contra Celsum, in: «Harvard Theological Review» 94.2, 181–206.
Berno 2015: Francesca Romano Berno, *«Naufragar m'è dolce in questo mare». Filosofi e naufraghi, da Lucrezio a Seneca (e Petronio)*, in: «Maia» 67.2, 282–297.
Berr 1960: Henri Berr, *Du scepticisme de Gassendi*, Paris [ed. or. *An jure inter scepticos Gassendus numeratus fuerit*, Paris, 1898].
Bertelli 1964: Sergio Bertelli, *Noterelle machiavelliane. Ancora su Lucrezio e Machiavelli*, in: «Rivista storica italiana» 76, 774–792.
Berti 2016: Enrico Berti, *Aristotle's* Nous poiêtikos*: Another Modest Proposal*, in: Giovanna Sillitti, Fabio Stella, Francesco Fronterotta (a cura di), *Il* Noûs *di Aristotele*, Sankt Augustin, 137–153.
Bertoli 1987: Enea Bertoli, *Progresso umano e intervento dei migliori. Su Lucr. 5,1105–1107*, Verona.

Besnier 2001: Bernard Besnier, *Justice et utilité de la politique dans l'Épicurisme*, in Carla Auvray-Assayas, Daniel Delattre (éds.), *Cicéron et Philodème. La polémique en philosophie*, Paris, 129–157.
Betensky 1980: Aya Betensky, *Lucretius and Love*, in: «The Classical World» 73.5, 291–299.
Bianca 1985: Concetta Bianca (a cura di), *Coluccio Salutati: De fato et fortuna*, Firenze.
Bianchi 1988: Lorenzo Bianchi, *Tradizione libertina e critica storica. Da Naudé a Bayle*, Milano.
Bianchi 2003: Lorenzo Bianchi, *Sorbière's Scepticism: between Naturalism and Absolutism*, in: Gianni Paganini (ed.), *The Return of Scepticism*, New York, 267–282.
Bietenholz 2009: Peter Bietenholz, *Encounters with a radical Erasmus: Erasmus' work as a source of radical thought in Early modern Europe*, Toronto.
Bignone 1913: Ettore Bignone, *Per la fortuna di Lucrezio e dell'epicureismo nel medio evo*, in: «Rivista difilologia e di istruzione classica» 41, 230–261.
Bignone 1945: Ettore Bignone, *Storia della letteratura latina. Volume secondo*, Firenze.
Bignone 1973: Ettore Bignone, *L'Aristotele perduto e la formazione filosofica di Epicuro*, 2 voll., Firenze.
Biscuso 2015: Massimiliano Biscuso, *Progresso della civiltà e inventio della verità in Lucrezio (*De rerum natura *I, 635–920)*, in «Lexicon Philosophicum» 3, 147–197.
Blasio 1999: Maria Grazia Blasio (a cura di), *Bartholomaei Platynae: De falso et vero bono*, Roma
Bjarnason 2003: Paul Bjarnason, *Epicurus' Second Remedy: "Death is Nothing to Us"*, in: «Akroterion» 48, 21–44.
Blickman 1989: Daniel Blickman, *Lucretius, Epicurus, and Prehistory*, in: «Harvard Studies in Classical Philology» 92, 157–191.
Bloch 1971: Olivier René Bloch, *La philosophie de Gassendi. Nominalisme, matérialisme et métaphysique*, La Haye.
Bloch 1993: Olivier René Bloch, *Le contre-Platonisme d'Épicure*, in: Monique Dixsaut, *Contre Platon. Vol. 1*, Paris, 85–102.
Bloch 1995: Olivier René Bloch, *La prudence dans l'épicurisme*, in André Tosel (éd.), *De la prudence des anciens comparée à celle des modernes*, Paris, 35–45.
Bloch 2007: Olivier René Bloch, *L'héritage moderne de l'epicurisme antique*, in: Alain Gigandet, Pierre-Marie Morel, *Lire Épicure et les épicurens*, Paris, 187–207.
Bloch 2011: Olivier René Bloch, *Le retour de l'épicurisme. Gassendi et la tradition matérialiste dans les textes clandestins: absence, silence, latence, résurgences?*, in: Delfina Giovannozzi, Marco Veneziani (a cura di), *Materia. XIII Colloquio Internazionale*, Firenze, 341–355.
Blumenberg 1999: Hans Blumenberg, *Naufragio con spettatore. Paradigma di una metafora dell'esistenza*, Bologna [ed. or. *Schiffbruch mit Zuschauer. Paradigma einer Daseinsmetapher*, Frankfurt am Main, 1979].
Bobbio 1948: Norberto Bobbio (a cura di), *Thomas Hobbes: Elementi filosofici sul cittadino*, Torino [ed. or. *De cive*, n.d. 1642].
Bobzien 2000: Suzanne Bobzien, *Did Epicurus Discover the Free Will Problem?*, in: «Oxford Studies in Ancient Philosophy» 19, 287–337.
Boccaccio 1832: Giovanni Boccaccio, *Opere volgari. Vol. 12*, Roma/Bari.
Boccuto 1987: Giuseppina Boccuto, *La presenza di Lucrezio negli scritti filosofici di Marsilio Ficino*, in: «Atene e Roma» 23.3–4, 152–166.
Bodéüs 2002: Richard Bodéüs, *L'impiété d'Aristote*, in: «Kernos» 15, 61–65.

Boëls-Jassen 2005: Nicole Boëls-Jassen, *Lucrèce et l'Âge d'or*, in: Fabrice Poli, Guy Vottéro (éds.), *De Cyrène à Catherine: trois mille ans de Libyennes*, Paris, 269–287.
Bollack 1978: Mayotte Bollack, *La raison de Lucrèce*, Paris.
Bollack 2001: Mayotte Bollack, *Marulle, ou la correction latine*, in Fosca Mariani Zini (éd.), *Penser entre les lignes. Philologie et Philosophieau Quattrocento*, Paris, 53–76.
Bordoli 2013: Roberto Bordoli (a cura di), *Hegel: Lezioni sulla storia della filosofia*, Roma/Bari [ed. or. postuma 1825–1826, in: Philipp Konrad Marheineke (Hrsg.), *Hegels Werke: Band XV*, Berlin 1840–1844].
Borel 1657: Pierre Borel, *Discours nouveau prouvant la pluralité des mondes*, Genève.
Borgnet 1890–1899: Auguste Borgnet, *Alberti Magni opera omnia* 38 voll., Paris.
Borle 1962: Jean-Pierre Borle, *Progrès ou déclin de l'humanité?: la conception de Lucrèce (*De rerum natura, *V 801–1457)*, in: «Museum Helveticum» 19, 162–176.
Boulègue 2007: Laurence Boulègue, Voluptas *et* beatitudo *chez Marsile Ficin et Agostino Nifo. Théories du plaisir et détours du discours*, in: Laurence Boulègue, Carlos Lévy (éds.), *Hédonismes*, Paris, 233–253.
Boyancé 1972: Pierre Boyancé, *Une exégèse stoïcienne chez Lucrèce*, in: «Publications de l'École Française de Rome» 11, 202–225.
Boyancé 1985: Pierre Boyancé, *Lucrezio e l'epicureismo*, trad. it. di Alberto Grilli, Brescia [ed. or. *Lucrèce et l'épicurisme*, Paris, 1963].
Bracciolini 1964: Poggius Bracciolini, *Opera omnia*, 4 voll., Torino.
Branca 1943: Vittore Branca (a cura di), Ermolao Barbaro: Epistolae, orationes et carmina. *Volume primo*, Firenze.
Braun 1998: Dieter Braun, *Der Gott Epikur oder Die philosophisch geläuterte* Pietas, in: *Chartulae. Festschrift für Wolfgang Speyer*, Münster, 30–35.
Brennan 1996: Tad Brennan, *Epicurus on Sex, Marriage, and Children*, in: «Classical Philology» 91.4, 346–352.
Brown 1987: Robert Brown, *Lucretius on Love and Sex*, Leiden.
Brown 1997a: Alison Brown, *Bartolomeo Scala: Humanistic and Political Writings*, Tempe.
Brown 1997b: Michael Brown (ed.), *Lucretius: De rerum natura III*, Warminster.
Brown 2013: Alison Brown, *Machiavelli e Lucrezio. Fortuna e libertà nella Firenze del Rinascimento*, Roma [ed. or. *The Return of Lucretius to Renaissance Florence*, Harvard, 2010].
Brown 2016a: Alison Brown, *Epicurus on Bivalence and Excluded Middle*, in: «Archiv für Geschichte der Philosophie» 98.3, 239–271.
Brown 2016b: Alison Brown, *Lucretian Naturalism and the Evolution of Machiavelli's Ethics*, in: David Norbrook, Stephen Harrison, Philip Hardie (eds.), *Lucretius and the Early Modern*, Oxford, 69–89.
Browne 1852: Thomas Browne, *Works. Vol. 3*, London.
Brundell 1987: Barry Brundell, *Pierre Gassendi. From Aristotelianism to a New Natural Philosophy*, Dordrecht.
Brundell 1994: Barry Brundell, *Gassendi between Religion and Science*, in: *Quadricentenaire de la naissance de Pierre Gassendi*, Digne-les-Bains, vol. 1, 121–132.
Bruno 1879–1891: Giordano Bruno (a cura di), *Opera latine conscripta*, 8 voll., Napoli/Firenze.
Büchner 1952: Karl Büchner, *Die Proömien des Lukrez*, in: «Classica et Mediaevalia» 13, 159–235.
Bufano 1951: Antonietta Bufano, *Lucrezio in Lattanzio*, in: «Giornale italiano di filologia» 4.4, 335–349.

Bufano *et al*. 1975: Antonietta Bufano, Basile Aracri, Clara Kraus Reggiani, Manlio Stocchi (a cura di), *Petrarca: Opere latine*, 2 voll., Torino.
Buonamici 1591: Francesco Buonamici, *De motu libri X*, Firenze.
Buonamici 1603: Francesco Buonamici, *De alimento libri V*, Firenze.
Butterfield 2013: David Butterfield, *The Early Textual History of Lucretius'* De rerum natura, Cambridge.
Cacitti 1999: Remo Cacitti, *Le ceneri di Epicuro. Eversione religiosa, provvidenzialismo politico e polemica antiereticale nel cristianesimo delle origini*, in: «Annali di scienze religiose» 4, 307–341.
Cafiero 1965: Luca Cafiero, *Robert Fludd e la polemica con Gassendi*, in: «Rivista Critica di Storia della Filosofia» 20.1, 3–15.
Caimo 1629: Pompeo Caimo, *Dell'ingegno umano*, Venezia.
Caimo 1640: Pompeo Caimo, *Dialogo delle tre vite riputate migliori, delitiosa, ambitiosa, studiosa*, Padova.
Calcagnini 1544: Celio Calcagnini, *Opera*, Basileae.
Camardese 2010: Daniela Camardese, *Il mondo animale nella poesia lucreziana tra* topos *e osservazione realistica*, Bologna.
Cambiano 2008: Giuseppe Cambiano, *Lucrezio e il greco Epicuro*, in Francesca Alesse *et al*. (a cura di), Anthropine sophia, Napoli, 407–422.
Camerota 2008: Michele Camerota, *Galileo, Lucrezio e l'atomismo*, in: Marco Beretta, Francesco Citti (a cura di), *Lucrezio: la natura e la scienza*, Firenze, 141–175.
Campanella 1637: Tommaso Campanella, *Disputationum in quatuor partes suae Philosophiae realis libri quatuor*, Paris.
Campanella 1638: Tommaso Campanella, *Philosophia rationalis partes quinque*, Paris.
Campbell 2003a: Gordon Campbell (ed.), *Lucretius on Creation and Evolution: a Commentary on* De rerum natura *5.772–1104*, Oxford.
Campbell 2003b: Gordon Campbell, *The Angry God: Epicureans, Lactantius, and Warfare*, in: Dane Gordon, David Suits (eds.), *Epicurus. His continuing influence and contemporary relevance*, Rochester, 45–68.
Campbell 2007: Gordon Campbell, *Bycicles, Centaurs and Man-faced Ox-creatures: Ontological Instability in Lucretius*, in: Stephen Heyworth, Petra Fowler, Stephen Harrison (eds.), *Classical Constructions*, Oxford, 39–62.
Campbell 2014: Gordon Campbell, *Lucretius, Empedocles, and Cleanthes*, in: Myrto Garani, David Konstan (eds.), *The Philosophizing Muse*, Newcastle upon Tyne, 26–60.
Camposampiero 2020: Matteo Favaretti Camposampiero, *Lucretius in Leibniz*, in: Hardie *et al*. 2020, 273–287.
Candido 1512: Pietro Candido (ed.), *T. Lucretii Cari De rerum natura libri 6*, Firenze.
Canfora 1980: Luciano Canfora, *Il proemio del «De rerum natura»*, in: Francesco Romano (a cura di), *Democrito e l'Atomismo antico*, Catania, 507–525.
Canfora 1982: Luciano Canfora, *I proemi del* De rerum natura, in: «Rivista di filologia e istruzione classica» 110.1, 63–77.
Canfora 1993: Luciano Canfora, *Vita di Lucrezio*, Palermo.
Canovai 1832: Stanislao Canovai, *Viaggi d'Amerigo Vespucci*, Firenze.
Canziani/Paganini 1981–1982: Guido Canziani, Gianenrico Paganini (a cura di), *Theophrastus redivivus*, 2 voll., Firenze.
Capasso 1987: Mario Capasso, *Comunità senza rivolta. Quattro saggi sull'Epicureismo*, Napoli.

Capito 1540: Wolfgang Capito, *Responsio de missa*, *matrimonio et iure magistratus in religione*, Strasbourg.
Capron 2019: Loïc Capron, *De la Correspondance française à la Correspondance complète et autres écrits de Guy Patin*, consultabile al sito https://www.biusante.parisdescartes.fr/patin/?do=pg&let=7009.
Cardano 1663: Girolamo Cardano, *Opera Omnia*, 10 voll., Lyon.
Cardauns 1976: Burkhart Cardauns (ed.), *M. Terentius Varro. Antiquitates Rerum Divinarum. Teil I: die Fragmente*, Wiesbaden.
Caregaro Negrin 1906: Umberto Caregaro Negrin, *Il* De felicitate *di Francesco Zabarella e due trattati sul bene e la felicità del secolo XV*, in: «Classici e neo-latini» 2, 281–293.
Carena 1999: Carlo Carena (a cura di), *Erasmo da Rotterdam: Il disprezzo del mondo*, Milano.
Cariou 1978: Marie Cariou, *L'Atomisme: Gassendi, Leibniz, Bergson et Lucrèce*, Paris.
Carlucci–Galzerano 2022: Lorenzo Carlucci, Manuel Galzerano, *Presenze lucreziane nel XII secolo: prime ricognizioni nell'*Anticlaudiano *di Alano di Lilla e nell'*Alessandreide *di Gualtiero di Castiglione*, in: «Athenaeum» 110, di prossima pubblicazione
Carlucci *et al*. 2022: Lorenzo Carlucci, Justin Haynes, Manuel Galzerano, *Lucretius* redivivus *in the Twelfth Century: Echoes of Lucretius'* De rerum natura *in Johannes de Hauvilla's* Architrenius, in: «Rivista di cultura classica e medioevale» 64, di prossima pubblicazione
Carmelo 1939: Carmelo Ottaviano (a cura di), *Tommaso Campanella: Epilogo Magno*, Roma.
Casanova-Robin 2014: Hélène Casanova-Robin, *Variations sur le plaisir: de Valla à Pontano*, in: Lucia Bertolini, Donatella Coppini, Clementina Marsico (a cura di), *Nel cantiere degli umanisti. Per Mariangela Regoliosi. Tomo I*, Firenze, 283–303.
Caserta 1966: Ernesto Caserta, *Il problema religioso nel* De voluptate *del Valla e nell'*Aegidius *del Pontano*, in: «Italica» 43.3, 240–263.
Castellanos 2015: Antonio Ruiz Castellanos, *Lucrecio*, De rerum natura*: Sentido y coherencia del prólogo (1.1–148)*, in: «Cuadernos de Filología Clásica. Estudios Latinos» 35.2, 235–261.
Castelli 2012: Emanuele Castelli, *L'*Elenchos, *ovvero una «biblioteca» contro le eresie*, in Aldo Magris (a cura di), *[Ippolito]. Confutazione di tutte le eresie*, Brescia.
Caston 2001: Victor Caston, *Dicaearchus' Philosophy of Mind*, in: William Fortenbaugh, Eckart Schütrumpf (eds.), *Dicaearchus of Messana*, New Brunswick/London, 175–193.
Caston 2006: Ruth Ruthaus Caston, *Love as Illness: Poets and Philosophers on Romantic Love*, in: «The Classical Journal» 101.3, 271–298.
Cataudella 1943: Quintino Cataudella, *Celso e l'epicureismo*, in: «Annali della R. Scuola Normale Superiore di Pisa» 12.1–2, 1–23.
Catto 1988–1989: Bonnie Catto, Venus *and* Natura *in Lucretius: "De Rerum Natura" 1.1–23 and 2.167–74*, in: «The Classical Journal» 84.2, 97–104.
Cavaillé 2007: Jean-Pierre Cavaillé, *Libertinage, irréligion, incroyance, athéisme dans l'Europe de la première modernité (xvie–xviie siècles). Une approche critique des tendances actuelles de la recherche (1998–2002)*, in: «Les Dossiers du Grihl» 2, consultabile al sito http://journals.openedition.org/dossiersgrihl/279.
Cavaillé 2008: Jean-Pierre Cavaillé, *Libertino*, libertinage, *libertinismo: una categoria storiografica alle prese con le sue fonti*, in: «Rivista storica italiana» 120, 604–655.
Cavendish 1663: Margareth Cavendish, *The Phliosophical and Physical Opinions*, London 1663.
Cavendish 1671: Margareth Cavendish, *The Worlds Olio*, London 1663.

Ceccarelli 2013: Andrea Ceccarelli, *La fortuna di Lucrezio a Padova nel secondo Cinquecento*, Roma.
Ceccarelli 2015: Andrea Ceccarelli, *Un inedito commento rinascimentale a Lucrezio: Gian Vincenzo Pinelli, Pedro Núñez Vela e Andreas Dudith lettori del «De rerum natura» a Padova*, in: «Giornale critico della filosofia italiana» 94.2, 233–263.
Ceccarelli 2017: Andrea Ceccarelli, *"Neve Lucretius a me indefensus maneat": Girolamo Mercuriale, il* De rerum natura *e la medicina nel Rinascimento*, in: «Lexicon Philosophicum» 5, 161–188.
Ceccarelli 2020: Andrea Ceccarelli, *Reading Lucretius in Padua: Gian Vincenzo Pinelli and the Sixteenth-Century Recovery of Ancient Atomism*, in: Hardie *et al*. 2020, 219–234.
Cerasuolo 2016: Salvatore Cerasuolo, *Eros epicureo e altri saggi di filologia classica*, Napoli.
Cesarini 1669: Virgilio Cesarini, *Carmina*, Venezia.
Charpentier 2010: Françoise Charpentier, *Lucrèce manifeste, Lucrèce palimpseste dans l'«Apologie de Raimon Sebond»*, in: *La renaissance de Lucrèce*, Paris, 115–140.
Charron 1635: Pierre Charron, *Toutes les œuvres*, 2 voll., Paris.
Chatfield 2008: Mary Chatfield (ed.), *Cristoforo Landino: Poems*, Harvard.
Cheyne 1736: George Cheyne, *Philosophical Principles of Religion Natural and Revealed*, London.
Chiappelli *et al*. 1997: Fredi Chiappelli, Enrico Fenzi, Angelo Jacomuzzi, Pio Gaia (a cura di), *Alighieri: Opere minori. Volume secondo*, Torino.
Chiesara 2001: Maria Lorenza Chiesara (ed.), *Aristocles of Messene: testimonia and fragments*, Oxford.
Chilton 1960: Cecile William Chilton, *Did Epicurus Approve of Marriage? A Study of "Diogenes Laertius X", 119*, in: «Phronesis» 5.1, 71–74.
Ciampoli 1676: Giovanni Battista Ciampoli, *Prose e lettere*, Venezia.
Cingoli/Merker 1980: Mario Cingoli, Nicolaco Merker (a cura di), *Karl Marx: Opere. Vol. I: 1835–1843*, Roma.
Citti 2008: Francesco Citti, Pierio recubans Lucretius antro*: sulla fortuna umanistica di Lucrezio*, in: Marco Beretta, Francesco Citti (a cura di), *Lucrezio: la natura e la scienza*, Firenze, 97–138.
Clarke 1738–1742: Samuel Clarke, *Works*, 4 voll., London.
Classen 1968: Joachim Classen, *Poetry and Rhetoric in Lucretius*, in «Transactions of the American Philological Association» 99, 77–118.
Clay 1983: Diskin Clay, *Lucretius and Epicurus*, Ithaca/London.
Clay 1998: Diskin Clay, *Paradosis and Survival. Three Chapters in the History of Epicurean Philosophy*, Ann Arbor.
Clay 2011: Diskin Clay, *Lucretius, Venus, Cybele, Love, the Gods*, in: «Prometheus» 37, 153–162.
Clayton 1999: Barbara Clayon, *Lucretius' erotic mother: maternity as a poetic construct in «De rerum natura»*, in: «Helios» 26.1, 69–84.
Clericuzio 2000: Antonio Clericuzio, *Elements, Principles and Corpuscles. A Study of Atomism and Chemistry in the Seventeenth Century*, Dordrecht.
Clericuzio 2005: Antonio Clericuzio, *La macchina del mondo. Teorie e pratiche scientifiche dal Rinascimento a Newton*, Roma.
Coirault 1957: Gaston Coirault, *Gassendi et non Locke créateur de la doctrine sensualiste moderne sur la génération des idées*, in: *Actes du congrès du Tricentenaire de Pierre Gassendi*, 71–94.

Cole 1967: Thomas Cole, *Democritus and the Sources of Greek Anthropology*, Cleveland 1967
Coletti 1981: Maria Coletti, *Il problema del rapporto anima/sangue nella letteratura latina pagana*, in: *Sangue e antropologia biblica*, Roma, 331–347.
Collier 1957: Raymond Collier, *Gassendi et le spiritualisme ou: Gassendi était-il un libertin?*, in: *Actes du congrès du Tricentenaire de Pierre Gassendi*, 97–133.
Colombo 2008: Maddalena Colombo, *Echi di Lucrezio nel* De opificio Dei *di Lattanzio. Spunti per un approfondimento*, in: Paola Francesca Moretti, Chiara Torre, Giuseppe Zanetto, *Debita dona. Studi in onore di Isabella Gualandri*, Napoli, 161–178.
Comenius 1639: John Amos Comenius, *Pansophiae Prodromus*, Londra.
Comenius 1665: John Amos Comenius, *Lux et enebris, novis radiis aucta*, Amsterdam.
Comenius 1667: John Amos Comenius, *Angelus pacis*, Amsterdam.
Comenius 1724: John Amos Comenius, *Unum necessarium scire*, Lipsia.
Conche 2013: Marcel Conche, *Droit naturel et droit positif selon Épicure*, in : «Revue Philosophique de la France et de l'Étranger» 203.4, 549–556.
Conte 1965: Gian Biagio Conte, *Il «trionfo della morte» e la galleria dei grandi trapassati in Lucrezio* III *1024–1053*, in: «Studi italiani di filologia classica» 37, 114–132.
Corazón 1995a: Rafael Corazón, *Las claves del pensamiento de Gassendi*, Navarra.
Corazón 1995b: Rafael Corazón, *Hombre y verdad en Descartes. Estudio de las* Quintas Objeciones, Navarra.
Corsaro 2012: Antonio Corsaro, *Riscrittura e autocensura nei "Dialoghi" di Torquato Tasso*, in: Maria Josè Vega, Iveta Nakladalova (eds.), *Lectura y culpa en el siglo XVI*, Bellaterra, 173–188.
Cosenza 1996: Paolo Cosenza, *La dimostrazione della non eleggibilità dell'ingiustizia nella* Rata sententia *XXXIV di Epicuro*, in: Gabriele Giannantoni, Marcello Gigante (a cura di), *Epicureismo greco e romano*, Napoli, vol. 1, 361–376.
Cottier 1999: Jean-François Cottier, *La piété de Lucrèce*, in: Remy Poignault (éd.), *Présence de Lucrèce*, Tours, 37–49.
Couture 2021: Jo Couture, *Fortune and Fate in the Philosophy of Pierre Gassendi (1592–1655): Balancing Freedom and Necessity*. in: Ovanes Akopyan (ed.), *Fate and Fortune in European Thought, ca. 1400–1500*, Leiden, 62–91.
Craca 1989: Clotilde Craca, *Da Epicuro a Lucrezio. Il maestro ed il poeta nei proemi del* De rerum natura, Amsterdam.
Craca 2000: Clotilde Craca, *Le possibilità della poesia. Lucrezio e la Madre frigia in* De rerum natura *II 598–660*, Bari.
Creech 1714: Thomas Creech (ed.), *Titus Lucretius Carus: Of the Nature of Things*, 2 voll., London.
Crinito 1543: Pietro Crinito, *De honesta disciplina lib. XXV, poetis latinis lib V. et poematon libri II*, Lyon.
Cucchiarelli 1994: Andrea Cucchiarelli, *Lucrezio*, de rer. nat. *IV 984:* voluntas *o* voluptas*? Una difficoltà testuale e l'interpretazione epicureo-lucreziana del fenomeno onirico*, in: «Studi italiani di filologia classica» 12, 50–102, 208–253.
Cudworth 1678: Ralph Cudworth, *The true intellectual system of the universe*, London.
Cunitz *et al*. 1863: Edouard Cunitz, Johann-Wilhelm Baum, Eduard Wilhelm Eugen Reuss (ed.), *Joannis Calvini opera quae supersunt omnia*, 59 tomes en 58 vol., Brunsvigae.
Dagen 2003: Jean Dagen, *Fontenelle et l'épicurisme*, in: «Revue d'Histoire littéraire de la France» 103.2, 397–414.
Dangel 1995: Jacqueline Dangel (éd.), *Accius: Œuvres (fragments)*, Paris.

D’Anna 2001: Alberto D’Anna (a cura di), *Pseudo-Giustino: Sulla resurrezione. Discorso cristiano del II secolo*, Brescia 2001
D’Anna 2003: Giovanni D’Anna, *Una rilettura dell’*Inno a Venere *di Lucrezio*, in: «Paideia» 58, 163–175.
D’Anna 2008: Giovanni D’Anna, *La dottrina epicurea del piacere e l’«Inno a Venere» di Lucrezio*, in: «Atti della Accademia Nazionale dei Lincei, Classe di Scienze morali, storiche e filologiche. Rendiconti» 19.4, 663–694.
Darmon 1994a: Jean-Charles Darmon, *Gassendi contre Spinoza selon Bayle: ricochets de la critique de l’âme du monde*, in: «Archives de Philosophie» 57, 523–540.
Darmon 1994b: Jean-Charles Darmon, *L’épicurisme et les fables du monde: remarques sur Gassendi et Cyrano*, in: «Littératures classiques» 22, 87–125.
Darmon 1998: Jean-Charles Darmon, *Philosophie épicurienne et littérature au XVII^e^ siècle en France. Études sur Gassendi, Cyrano de Bergerac, La Fontaine, Saint-Évremond*, Paris.
Darmon 2018: Jean-Charles Darmon, *Approches néo-épicuriennes de la curiosité et usages cognitifs de l’imagination de Gassendi à Saint-Evremond*, in: Gianenrico Paganini (ed.), *Curiosity and the Passions of Knowledge from Montaigne to Hobbes*, Roma, 181–201.
D’Auvergne 1674: Guglielmo D’Auvergne, *Opera omnia. Vol. 1*, Paris.
de Beauregard 1661: Claude de Beauregard, *Circulus Pisanus*, Padova.
De Caro 2020: Mario De Caro, *Machiavelli’s Lucretian View of Free Will*, in: Hardie *et al*. 2020, 201–217.
De Carolis 2013: Francesco De Carolis, *La novità del pensiero di Gassendi*, in: «Atti Accademia Pontaniana» 63, 49–84.
de Castro 1621: Estêvão Rodrigues de Castro, *De meteoris microcosmi libri quatuor*, Firenze.
de Castro 1651: Estêvão Rodrigues de Castro, *Pythagoras*, Lyon.
de Cherbury 1700: Herbert de Cherbury, *De religione gentilium*, Amsterdam.
DeFilippo/Mitsis 1994: Joseph DeFilippo, Phillip Mitsis, *Socrates and Stoic Natural Law*, in: Paul Vander Waerdt (ed.), *The Socratic Movement*, Ithaca/London,252–271.
De Franco 1974: Luigi de Franco (a cura di), *Tommaso Campanella: La filosofia che i sensi ci additano*, prefazione di Luigi Firpo, Napoli.
de Galles 1518: Jean de Galles, *Summa Joannis Wallensis de regimine vite humane*, Köln.
de’ Gozze 1640: Gauges de’ Gozze, *La discolpa di Epicuro filosofo ateniese*, Roma.
De Graux 2000: Francois De Graux, *La génération spontanée de l’homme*, in: Alain Mothu (éd.), *Révolution Scientifique et Libertinage*, Turnhout, 147–176.
Dehon 1998: Pierre-Jacques Dehon, *Lucrèce et les demeures des dieux: un symbolisme à portée épicurienne*, in: «Kernos» 6, 67–77.
De Keyser 2015–2016: Jeroen De Keyser (ed.), *Francesco Filelfo: Collected Letters. Epistolarum Libri XLVIII*, 4 voll., Alessandria.
De Keyser/Blanchard 2013: Jeroen De Keyser, Scott Blanchard (eds.), *Francesco Filelfo: On Exile*, Harvard.
de Lacy 1939: Phillip Howard De Lacy, *The Epicurean Analysis of Language*, in: «American Journal of Philology» 60, 85–92.
de Lacy 1969: Phillip Howard de Lacy, *Limit and Variation in the Epicurean Philosophy*, in: «Phoenix» 23.1, 104–113.
del Baño 2014: Francisca Moya del Baño, *Quevedo y sus ediciones de textos clasicos. Las citas grecolatinas y la biblioteca clasica de Quevedo*, Murcia.
Delcourt/Derwa 1968: Marie Delcourt, Marcelle Derwa, *Trois aspects humanistes de l’épicurisme chrétien*, in: *Colloquium Erasmianum*, Mons, 119–133.

Del Nero 1986: Valerio Del Nero, *La sessualità nel commento di Giovan Battista Pio a Lucrezio*, in: «Rinascimento» 26, 277–295.
Del Prete 1998: Antonella Del Prete, *Universo infinito e pluralità dei mondi. Teorie cosmologiche in età moderna*, Napoli.
Del Prete 2000a: Antonella Del Prete, *Pierre Gassendi et l'univers infini*, in: «Libertinage et philosophie au XVII[e] siècle» 4, 57–68.
Del Prete 2000b: Antonella Del Prete, *Réfuter et traduire: Marin Mersenne et la cosmologie de Giordano Bruno*, in: Alain Mothu (éd.), *Révolution Scientifique et Libertinage*, Turnhout, 49–83.
della Casa 1733: Giovanni della Casa, *Opere. Tomo quinto*, Napoli.
Della Casa 1982: Adriana Della Casa (a cura di), *Opere di Publio Ovidio Nasone. Volume primo*, Torino.
della Croce 1617: Alsario della Croce, *De morbis capitis frequentioribus, quorum cognitio, et curatio ita traduntur*, Roma.
della Croce 1631: Alsario della Croce, *Consilium prophylacticum a lue pestifera grassante*, Roma.
della Croce 1632: Alsario della Croce, *Vesuvius ardens*, Roma.
Della Valle 1939: Guido Della Valle, *Gaio Memmio dedicatario del poema di Lucrezio*, Roma.
Delruelle 2001: Édouard Delruelle, *Plaisir, contingence et déviation dans le texte de Lucrèce*, in: Édouard Delruelle, Vinciane Pirenne-Delforge (éds.), *Κῆποι: de la religion à la philosophie*, Liège, 237–245.
Denis 1884: Jacques-François Denis, *Sceptiques ou libertins de la première moitié du XVII[E] siècle*, Genève.
de Marolles 1650: Michel de Marolles, *Le Poète Lucrece*, Paris 1650.
de Marolles 1659: Michel de Marolles (éd.), *Les six livres de Lucrèce de la nature des choses*, Paris 1659 [seconda edizione di de Marolles 1650].
de Panizza Lorch 1985: Maristella de Panizza Lorch, *A Defense of Life. Lorenzo Valla's Theory of Pleasure*, München.
de Panizza Lorch 1991: Maristella de Panizza Lorch, *The Epicurean in Lorenzo Valla's* On Pleasure, in: Margaret Osler (ed.), *Atoms*, pneuma, *and tranquility*, Cambridge, 89–114.
De Petris 1979: Alfonso De Petris (a cura di), *Giannozzo Manetti: Vita Socratis et Senecae*, Firenze.
De Petris 1983: Alfonso De Petris (a cura di), *Giannozzo Manetti: Dialogus consolatorius*, Roma.
de Ronsard 1857–1867: Pierre de Ronsard, *Œuvres complètes*, 7 voll., Paris.
De Sanctis 2015: Dino De Sanctis, *Questioni di stile: osservazioni sul linguaggio e sulla comunicazione del sapere nelle lettere maggiori di Epicuro*, in: Dino De Sanctis, Emidio Spinelli, Mauro Tulli, Francesco Verde (a cura di), *Questioni epicuree*, Sankt Augustin, 55–73.
Des Coutures 1685a: Jacques Parrain Des Coutures, *Les œuvres de Lucrèce*, 2 voll., Paris.
Des Coutures 1685b: Jacques Parrain Des Coutures, *La morale d'Epicure, avec des reflexions*, Paris.
Des Coutures 1758: Jacques Parrain Des Coutures, *La morale universelle*, Amsterdam.
da Silva 2012: Markus Figueira da Silva, *Um banquete frugal: a influência socrático-platônica em Epicuro*", in: «Archai» 9, 117–122.
Desmouliez 1958: André Desmouliez, *Cupidité, ambition et crainte de la mort chez Lucrèce (*de R. N., *III, 59–93)*, in: «Latomus» 17, 317–323.

des Places 1973: Édouard des Places (éd.), *Numenius. Fragments*, Paris.
des Places 1977: Édouard des Places (éd.), *Atticus. Fragments*, Paris.
Dessì 1982: Antonino Dessì, *Elementi epicurei in Clemente* Alessandrino. *Alcune considerazioni*, in: «Athenaeum» 60, 402–435.
de Tyard 1587: Pontus de Tyard, *Discours philosophiques*, Paris.
Deufert 2019: Marcus Deufert (ed.), *Titus Lucretius Carus: De rerum natura*, Berlin/Boston.
de Waard 1945: Cornelis de Waard (ed.), *Journal tenu par Isaac Beeckman de 1604 à 1634. Vol. III*, La Haye.
de Waard 1955–1980: Cornelis de Waard (éd.), *Correspondance du P. Marin Mersenne*, 15 voll., Paris.
DeWitt 1944: Norman DeWitt, *The new piety of Epicurus*, in: «Transactions of the Royal Society of Canada» 28.2, 79–88.
DeWitt 1954: Norman DeWitt, *Epicurus and His Philosophy*, London.
Diano 1974: Carlo Diano, *Scritti epicurei*, Firenze.
Digby 1644: Kenelm Digby, *Two treatises in the one of which the nature of bodies*, London.
Di Giovine 1979: Carlo Vittorio Di Giovine, *Osservazioni intorno al giudizio di Quintiliano su Lucrezio*, in: «Rivista di Filologia e Istruzione Classica» 107.3, 279–289.
Diller 1951: Hans Diller, *Die prooemien des Lucrez und die Entstehung des lucrezischen Gedichts*, in: «Studi italiani di filologia classica» 25, 5–30.
Di Napoli 1967: Giovanni Di Napoli (a cura di), *Tommaso Campanella: Metafisica*, 3 voll., Bologna.
Dionigi 2002: Ivano Dionigi, *L'inferno è qui: un esempio di lettura lucreziana (*rer. nat. *3, 978–1023)*, in: «Griseldaonline» 1 (2002)
Dionigi 2005: Ivano Dionigi, *Lucrezio. Le parole e le cose*, Bologna.
Di Pasquale 2008: Giovanni Di Pasquale, *Il concetto di* machina mundi *in Lucrezio*, in: Marco Beretta, Francesco Citti (a cura di), *Lucrezio: la natura e la scienza*, Firenze, 35–50.
Di Spigno 2002: Carlo Di Spigno (a cura di), *Marco Tullio Cicerone: Epistole al fratello Quinto e altri epistolari minori*, Torino.
Donini 1986: Pierluigi Donini, *Ethos: Aristotele e il determinismo*, Alessandria.
Donís 2004: Marcelino Rodríguez Donís, *Deux épicuriens face à face: l'anonyme du* Theophrastus redivivus *et Gassendi*, in: «La Lettre Clandestine» 13, 195–231.
Donís 2007: Marcelino Rodríguez Donís, *Gassendi y la teología de Epicuro*, in: «Fragmentos de filosofía» 5, 179–205.
Donís 2008: Marcelino Rodríguez Donís, Consensus gentium *et* prolepsis *dans la philosophie de Gassendi*, in: Sylvie Taussig (éd.), *Gassendi et la modernité*, Turnhout, 261–278.
Dorandi 2013: Tiziano Dorandi (ed.), *Diogenes Laertius: Lives of the Eminent Philosophers*, Cambridge.
Dorandi 2022: Tiziano Dorandi, *Les* Epicurea *dans les* Vies des philosophes *de Diogène Laërce entre texte et scholies. Réflexions d'un éditeur*, in Joseph Verheyden, John Kloppenborg, Geert Roskam, Stefan Schorn (eds.), *On Using Sources: Samples from Greco-Roman, Second Temple Jubdaism and Early Christian Literature*, Leuven, di prossima pubblicazione.
Dotti 1974–2009: Ugo Dotti (a cura di), *Francesco Petrarca: Le familiari*, 5 voll., Torino.
Dotti 2004–2010: Ugo Dotti (a cura di), *Francesco Petrarca: Le senili*, 3 voll., Torino.
Dotti 2011: Ugo Dotti (a cura di), *Giovanni di Salisbury: Il policratico*, 4 voll., Torino.
Draper 2004: Kai Draper, *Epicurean Equanimity Towards Death*, in: «Philosophy and Phenomenological Research» 69.1, 92–114.

Driscoll 1972: Edward Driscoll, *The Influence of Gassendi on Locke's Hedonism*, in: «International Philosophical Quarterly» 12.1, 87–110.
Drozdek 2010a: Adam Drozdek, *Epicurean gods*, in: «Classica et Mediaevalia» 56, 155–166.
Drozdek 2010b: Adam Drozdek, *The Problem of the Immortality of the Soul in Epicurus*, in: «Myrtia» 25, 43–52.
Droz-Vincent 1996: Gabriel Droz-Vincent, *Les* foedera naturae *chez Lucrèce*, in: Carlos Lévy (éd.), *Le concept de nature à Rome. La physique*, Paris, 191–211.
Dryden 1808: John Dryden, *Works*, 18 voll., London.
Duban 1982: Jeffrey Duban, *Venus, Epicurus and* Naturae Species Ratioque, in: «The American Journal of Philology» 103.2, 165–177.
du Bellay 1597: Joachim du Bellay, *Œuvres francoises*, Aix en Provence.
Duhl 2006: Olga Anna Duhl, *Le plaisir des sens comme source de bonheur dans les* Stultiferae naves *de Josse Bade et* l'Éloge de la Folie *d'Érasme*, in: «Renaissance and Reformation» 30.1, 17–35.
Du Bartas 1610: Guillaume du Bartas, *Les oeuvres poétiques*, Rouven.
Du Moulin 1645: Pierre Du Moulin, *Opera philosophica*, Amsterdam.
Du Rondel 1686a: Jacques du Rondel, *La vie d'Epicure*, La Haye.
Du Rondel 1686b: Jacques du Rondel, *Refléxions sur un chapitre de Théophraste*, Amsterdam.
Dyson 2009: Henry Dyson, *Prolepsis and Ennoia in Early Stoa*, Berlin/New York.
Ebgi 2019: Raphael Ebgi, Voluptas. *La filosofia del piacere nel giovane Marsilio Ficino (1457–1469)*, Pisa.
Eckerman 2013: Chris Eckerman, *Lucretius' Self-Positioning in the History of Roman Epicureanism*, in: «Classical Quarterly» 63.2, 785–800.
Eckerman 2019: Chris Eckerman, *Lucretius on the Divine:* DRN *3.17–30, 5.1161–93, and 6.68–79*, in: «Mnemosyne» 72.2, 284–299.
Eckerman 2020a: Chris Eckerman, *Practicing* ataraxia *at Lucretius'* De rerum natura *2.7–8*, in: «Rheinisches Museum für Philologie» 163, 167–173.
Eckerman 2020b: Chris Eckerman, Ratio, aponia, ataraxia*: On the Proem of Book Two of Lucretius'* De rerum natura, in: «Rheinisches Museum für Philologie», di prossima pubblicazione.
Edelstein/Kidd 1989: Ludwig Edelstein, Ian Kidd (eds.), *Posidonius. Vol. 1: The Fragments*, Cambridge.
Edwards 1993: Mark Julian Edwards, *"Aeternus Lepos": Venus, Lucretius, and the Fear of Death*, in: «Greece & Rome» 40.1, 68–78.
Egan 1984: Howard Egan, *Gassendi's View of Knowledge. A Study of the Epistemological Basis of His Logic*, Lanham.
Ellis 2014: Fiona Ellis, *God, Value, and Nature*, Oxford.
Else 1930: Gerald Frank Else, *Lucretius and the Aesthetic Attitude*, in: «Harvard Studies in Classical Philology» 41, 149–182.
Englert 1987: Walter Englert, *Epicurus on the Swerve and Voluntary Action*, Atlanta.
Englert 1996: Walter Englert, *Stoics and Epicureans on the Nature of Suicide*, in John Cleary, William Wians (eds.), *Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy. Volume X: 1994*, Lanham, 67–96.
Erba/Alcover 2000–2001: Luciano Erba, Madelaine Alcover (éds.), *Cyrano de Bergerac: Œuvres complete*, 2 voll., Paris.

Erler 2002: Michael Erler, *Epicurus as* deus mortalis: homoiosis theoi *and Epicurean self-cultivation*, in: Dorothea Frede, André Laks (eds.), *Traditions of Theology. Studies in Hellenistic Theology, its Background and Aftermath*, Leiden, 159–181.
Erler 2003: Michael Erler, *Das Bild vom «Kind im Menschen» bei Platon und der Adressat von Lukrez* De rerum natura, in «Cronache Ercolanesi» 33, 107–116.
Erler 2009: Michael Erler, *Epikureismus als Orakelphilosophie. Orakel und Mantik in der hellenistischen Philosophie*, in Markus Witte, Johannes Friedrich Diehl (Hrsg.), *Orakel und Gebete*, Tübingen, 53–66.
Erler 2010: Michael Erler, *Νήφων λογισμός. A proposito del contesto letterario e filosofico di una categoria fondamentale del pensiero epicureo*, in: «Cronache Ercolanesi» 40, 23–29.
Erler 2012: Michael Erler, *Schmerzfreiheit als Lust. Traditionelles in Epikurs Hedonēkonzept*, in: Michael Erler, Wolfgang Josef Rother (Hrsg.), *Philosophie der Lust*, Basel, 53–69.
Erler 2013: Michael Erler, *Chain of Proof in Lucretius, Sextus, and Plato: Rhetorical Tradition and Philosophy*, in Stephane Marchand, Francesco Verde (éds.), *Épicurisme et Scepticisme*, Rome, 25–43.
Erler 2014: Michael Erler, *La sacralizzazione di Socrate e di Epicuro*, in: Marco Beretta, Francesco Citti, Alessandro Iannucci (a cura di), *Il culto di Epicuro*, Firenze, 1–13.
Ernout-Robin 1926: Alfred Ernout, Léon Robin (éds.), *Lucrece* De rerum natura. *Vol. 2: Livres 3. et 4.*, Paris.
Ernst 2002: Germana Ernst (a cura di), *Tommaso Campanella, Politici e cortigiani contro filosofi e profeti*, in: Germana Ernst, *Il carcere il politico il profeta. Saggi su Tommaso Campanella*, Pisa/ Roma, 143–179.
Ernst 2004: Germana Ernst (a cura di), *Tommaso Campanella: L'ateismo trionfato*, 2 voll., Pisa.
Ernst 2006: Germana Ernst (a cura di), *Tommaso Campanella: Sintagma dei miei libri e sul corretto modo di apprendere*, Pisa/Roma.
Ernst 2007: Germana Ernst (a cura di), *Tommaso Campanella, Del senso delle cose e della magia*, Roma/Bari.
Ernst 2009: Germana Ernst, *Atomi, provvidenza, segni celesti. Il dialogo epistolare fra Campanella e Gassendi*, in: «Bruniana & Campanelliana» 15.2, 407–422.
Ernst 2010: Germana Ernst (a cura di), *Tommaso Campanella: Lettere*, su materiali preparatori inediti di Luigi Firpo, con la collaborazione di Laura Salvetti Firpo e Matteo Salvetti, Firenze.
Essler 2011: Holger Essler, *Glückselig und unsterblich. Epikureische Theologie bei Cicero und Philodem*, Basel.
Essler 2012: Holger Essler, *Die Lust der Freundschaft und die Lust des Freundes von Epikur bis Cicero*, in: Michael Erler, Wolfgang Josef Rother (Hrsg.), *Philosophie der Lust*, Basel, 139–160.
Evelyn 1656: John Evelyn, *An Essay on the First Book of T. Lucretius Carus* De rerum natura, London.
Faber 1628: Joannes Faber, *Animalia mexicana descriptionibus*, Roma.
Faccioli 1985: Emilio Faccioli (a cura di), *Bartolomeo Platina: Il piacere onesto e la buona salute*, Torino [ed. or. *De honesta voluptate et valetudine*, Colonia, 1974]
Facio 1628: Bartolomeo Facio, *De vitae felicitate*, Lovanio.
Fallot 1977: Jean Fallot, *Il piacere e la morte nella filosofia di Epicuro*, Torino [ed. or. *Le plaisir et la mort dans la philosophie d'Epicure*, Paris 1951].
Fantazzi 2012: Charles Fantazzi (ed.), *Michael Marullus Poems*, Cambridge.
Fardella 1698: Michelangelo Fardella, *Animae humanae natura ab Augustino detecta*, Venezia.

Farrington 1952: Benjamin Farrington, *The Meaning of* Voluptas *in Lucretius*, in «Hermathena» 80, 26–31.
Farrington 1953: Benjamin Farrington, Vita prior *in Lucretius*, in: «Hermathena» 81, 59–62.
Farrington 1954: Benjamin Farrington, *Lucretius and Manilius on Friendship*, in: «Hermathena» 83, 10–16.
Farrington 1959: Benjamin Farrington, *Lucretius and Memmius*, in: «Anales de FilologíaClásica» 7.1, 13–31.
Fassò 2001: Guido Fassò, *Storia della filosofia del diritto. Vol. I: Antichità e medioevo*, edizione aggiornata a cura di C. Faralli, Roma/Bari.
Feltoe 1904: Charles Lett Feltoe (ed.), *The Letters and Other Remains of Dionysius of Alexandria*, Cambridge.
Femiano 1971: Salvatore Femiano (a cura di), *Tommaso Campanella: Apologia per Galileo*, Milano.
Ferrari 2000: Franco Ferrari, *La falsità delle asserzioni relative al futuro: un argomento epicureo contro la mantica in Plut.* Pyth. orac. *10*, in: Michael Erler, *Epikureismus in der späten Republik und der Kaiserzeit*, Stuttgart, 149–163.
Festugière 1987: André-Jean Festugière, *Epicuro e gli dèi*, trad. di B. Bellotto e D. De Agostini, Milano [ed. or. *Épicure et ses dieux*, Paris 1946].
Festugière 1990: André-Jean Festugière, *La Révélation d'Hermès Trismégiste. Volume 2: Le Dieu Cosmique*, Paris [ed. or. Paris 1946].
Festugière/Nock 1983: André-Jean Festugière, Arthur Darby Nock (éds.), *Corpus Hermeticum. Tome IV*, Paris.
Feuardent 1599: François Feuardent, *Divi Jacobi Epistola*, Paris.
Ficino 1576: Marsilio Ficino, *Opera omnia*, 2 voll., Basilea.
Fidi 1972: Alberto Fidi (a cura di), *Enrico Cornelio Agrippa: La filosofia occulta, o La magia*, Roma.
Filelfo 1491: Francesco Filelfo, *Orationes*, Portese.
Filelfo 1537: Francesco Filelfo, *Conviviorum libri II*, Köln.
Filelfo 1552: Francesco Filelfo, *De morali disciplina*, Venezia.
Fish 1998: Jeffrey Fish, *Is Death Nothing to Horace? A Brief Comparison With Philodemus and Lucretius*, in: «Cronache Ercolanesi» 28, 99–104.
Fish 2011: Jeffrey Fish, *Not all politicians are Sisyphus: what Roman Epicureans were taught about politics*, in: Jeffrey Fish, Kirk Sanders (eds.), *Epicurus and the Epicurean Tradition*, Cambridge, 72–104.
Fisher 2003: Saul Fisher, *Gassendi's Atomist Account of Generation and Heredity in Plants and Animals*, in: «Perspectives on Science» 11.4, 484–512.
Fisher 2005: Saul Fisher, *Pierre Gassendi's Philosophy and Science. Atomism for Empiricists*, Leiden/Boston.
Fisher 2006: Saul Fisher, *The Soul as Vehicle for Genetic Information Gassendi's Account of Inheritance*, in: Justin Smith (ed.), *The Problem of Animal Generation in Early Modern Philosophy*, Cambridge, 103–123.
Fitzgerald 1951: William Fitzgerald, *Pietas Epicurea*, in: «The Classical Journal» 46.4, 195–199.
Fitzgerald 1984: William Fitzgerald, *Lucretius' Cure for Love in the "De Rerum Natura"*, in: «The Classical World» 78.2, 73–86.
Flacelière 1954: Robert Flacelière, *Les Épicuriens et l'amour*, in: «Revue des Études Grecques» 67.314/315, 69–81.

Flamand 1992: Jean-Marie Flamand, Deus otiosus. *Recherches lexicales pour server à l'histoire de la critique religieuse d'Épicure*, in: *Sophies maietores, «Chercheurs de sagesse»*, Paris, 147–166.

Flammini 2013: Giuseppe Flammini, *La funzione didascalica di alcune strutture prefatorie del* De rerum natura*: le risorse del* poeta-magister, in: «Giornale Italiano di Filologia» 65, 175–208.

Fleischer 2016: Kilian Fleischer, *Dionysios von Alexandria:* De natura *(Περὶ φύσεως)*, mit einer Einleitung zur Geschichte des Epikureismus in Alexandria, Turnhout.

Fleury/Bailhache 1957: Marie-Antoniette Fleury, Georges Bailhache, *Le testament, l'inventaire après décès, la sépulture et le monument funéraire de Gassendi*, in: *Actes du congrès du Tricentenaire de Pierre Gassendi*, 21–68.

Flores 1980: Enrico Flores, *Le scoperte di Poggio e il testo di Lucrezio*, Napoli.

Fois 1969: Mario Fois, *Il pensiero cristiano di Lorenzo Valla nel quadro storico-culturale del suo ambiete*, Roma.

Fontenelle 1701: Bernard de Fontenelle, *Histoire des oracles*, Amsterdam.

Forgie 2007: William Forgie, *Gassendi and Kant on Existence*, in: «Journal of the History of Philosophy» 45.4, 511–523.

Formichetti 1983: Gianfranco Formichetti (a cura di), *Campanella critico letterario. I* Commentaria *ai* Poëmata *di Urbano VIII (Cod. Barb. Lat. 2037)*, Roma.

Fowler 1996: Don Fowler, *The Feminine Principal: Gender in the* De rerum natura, in: Gabriele Giannantoni, Marcello Gigante (a cura di), *Epicureismo greco e romano*, Napoli, vol. 2, 813–822.

Fowler 2002: Don Fowler, *Lucretius on Atomic Motion. A Commentary on* De rerum natura, *Book II, lines 1–332*, Cambridge.

Fowler 2007: Don Fowler, *Lucretius and Politics*, in: Monica Gale (ed.), *Oxford Readings in Classical Studies: Lucretius*, Oxford, 397–421.

Fracastoro 1637: Girolamo Fracastoro, *Opera omnia pars prior*, Genova.

Fraisse 1962: Simone Fraisse, *L'influence de Lucrèce en France au seizième siècle*, Paris.

Franceschi 1504: Raffael Franceschi, *In Lucretium paraphrasis cum appendice de animi immortalitate*, Bologna.

Frassinetti 1954: Paolo Frassinetti, *Cicerone e gli Dei di Epicuro*, in: «Rivista di filologia e istruzione classica» 22.2, 113–132.

Frede 1993: Dorothea Frede, *La funzione conoscitiva della* phantasia *in Aristotele*, in: Giuseppe Cambiano, Giuliana Repici (a cura di), *Aristotele e la conoscenza*, Milano.

Freymuth 1953: Günther Freymuth, *Zur Lehre von den Götterbildern in der epikureischen Philosophie*, Berlin.

Freymuth 1954: Günther Freymuth, *Eine Anwendung von Epikurs Isonomiegesetz (Cicero*, De nat. deor. *I 50)*, in: «Philologus» 9, 101–115.

Friedländer 1939: Paul Friedländer, *The Epicurean Theology in Lucretius' First* Prooemium *(Lucr. I. 44–49)*, in: «Transactions and Proceedings of the American Philological Association» 70, 368–379.

Fuhrer 2015: Therese Fuhrer, *Contro i Platonici con Epicuro. Agostino sulla fisiologia del corpo umano*, in: «Eikasmos» 26, 303–317.

Funkelstein 1996: Amos Funkelstein, *Teologia e immaginazione scientifica dal Medioevo al Seicento*, trad. Aldo Serafini, Torino [ed. or. *Theology and the Scientific Imagination from the Middle Ages to the Seventeenth Century*, Princeton 1986]

Furley 1967: David Furley, *Aristotle and Epicurus on Voluntary Action*, in: David Furley, *Two Studies in the Greek Atomists*, Princeton/New Jersey, 161–237.
Furley 1986: David Furley, *Nothing to us?*, in Malcolm Schofield, Gisela Striker (eds.), *The Norms of Nature. Studies in Hellenistic Ethics*, Cambridge, 75–91.
Furley 2004: David Furley, *Aristotle and the Atomists on Forms and Final Causes*, in: Robert Sharples (ed.), *Perspectives on Greek Philosophy*, Aldershot/Burlington, 70–84.
Furley 2007: David Furley, *Lucretius the Epicurean: On the History of Man*, in: Monica Gale (ed.), *Oxford Readings in Classical Studies: Lucretius*, Oxford, 158–181.
Fusil 1928: Casimir Alexander Fusil, *La Renaissance de Lucrèce au XVIe siècle en France*, in: «Revue du Seizième siècle» 15, 134–150.
Gaffarel 1629: Jacques Gaffarel (ed.), *Yom Adonai sive de Fine mundi, a R. Elcha ben David*, *ex hebraeo in latinum*, Paris.
Gale 1994a: Monica Gale, *Lucretius 4.1–25 and the Proems of the* De rerum natura, in: «The Cambridge Classical Journal» 40, 1–17.
Gale 1994b: Monica Gale, *Myth and Poetry in Lucretius*, Oxford.
Gale 2009: Monica Gale (ed.), *Lucretius: De rerum natura V*, Oxford.
Gale 2013: Monica Gale, *Piety, Labour, and Justice in Lucretius and Hesiod*, in: Daryn Lehoux, Archibald Morrison, Alison Sharrok (eds.), *Lucretius: poetry, philosophy, science*, Oxford, 25–50.
Galilei 1929–1939: Galileo Galilei, *Le opere*, 20 voll., Firenze.
Galloway 1986: Andrew Galloway, *Lucretius' materialistic poetics. Epicurus and the flawed*consolation *of book 3*, in: «Ramus» 15, 52–73.
Galluzzi 2000: Paolo Galluzzi, *Gassendi and* l'Affaire Galilée *of the Laws of Motion*, «Science in Context» 13.3–4, 509–545.
Galmarini 2008: Anna Galmarini, *Lucrezio, Ippocrate e Platone: analisi lessicale di* De rerum natura *3,526–547*, in: «Paideia» 53, 125–153.
Galvagno 1974: Rosalba Galvagno, *Lucrezio e Alessandro Marchetti*, in: «Siculorum gymnasium» 27, 18–53.
Galzerano 2017: Manuel Galzerano, *Ending with World Destruction: a Closural Device in Lucretius'* De Rerum Natura *and its Influence on Later Latin Poetry*, in: «Graeco-Latina Brunensia» 22.1, 43–55.
Galzerano 2018: Manuel Galzerano, Machina mundi*: significato e fortuna di una* iunctura *da Lucrezio alla tarda antichità*, in: «Bollettino di studi latini» 18.1, 10–34.
Galzerano 2019: Manuel Galzerano, *La fine del mondo nel «De rerum natura» di Lucrezio*, Berlin/New York.
Gambino Longo 2004: Susanna Gambino Longo, *Savoir de la nature et poésie des choses. Lucrèce et Épicure à la Renaissance italienne*, Paris.
Gambino Longo 2007: Susanna Gambino Longo, *Débauche ou plaisir chériten, se reclame d'Epicure à la Renaissance: entre Lorenzo Valla et Le Tasse*, in: Laurence Boulègue, Carlos Lévy (éds.), *Hédonismes*, Paris, 189–199.
Gambino Longo 2010: Susanna Gambino Longo, *La* Spositione *de Lucrèce par Girolamo Frachetta et les théories poétiques de la fin du XVI*^{e} *siècle en Italie*, in: *La renaissance de Lucrèce*, Paris, 185–200.
Gambino Longo 2011: Susanna Gambino Longo, *La ghianda, l'aratro e la poesia: il modello primitivistico lucreziano nel Rinascimento*, in: Filippo Del Lucchese, Vittorio Morfino, Gianfranco Mormino (a cura di), *Lucrezio e la modernità*, Napoli, 11–33.

Garani 2007a: Myrto Garani, *Cosmological oaths in Empedocles and Lucretius*, in: Judith Fletcher, Alan Sommerstein (ed.), *Horkos: the oath in Greek society*, Bristol, 189–202.

Garani 2007b: Myrto Garani, Empedocles redivivus. *Poetry and Analogy in Lucretius*, New York/London.

Garani 2018: Myrto Garani, *Epicurean Image Making, Idolatry and Iconoclasm in the Age of Lucretius: the Anti-Example of Cybele (*divinae Matris imago, DRN *2.609)*, in: «Latomus» 77.1, 130–146.

García Valverde/Raimondi 2013: José García Valverde, Francesco Paolo Raimondi (a cura di), *Pietro Pomponazzi: Tutti i trattati peripatetici*, Milano.

Garin 1959: Eugenio Garin, *Ricerche sull'epicureismo del Quattrocento*, in: *Epicurea in memoriam Hectoris Bignone*, Cuneo, 217–231.

Garin 2012: Eugenio Garin, *Filosofi italiani del Quattrocento*, edizione anastatica, saggio introduttivo di Elisabetta Scapparone, Roma.

Gassendi 1964: Pierre Gassendi, *Opera omnia*, Faksimile-Neudruck der Ausgabe von Lyon 1658 in 6 Bänden, mit einer Einleitung von Tullio Gregory, Stuttgart/Bad Cannstatt.

Gatzemeier 2013: Susanne Gatzemeier, Ut ait Lucretius. *Die Lukrezrezeption in der lateinischen Prosa bis Laktanz*, Göttingen/Bristol.

Gemelli 1996: Benedino Gemelli, *Aspetti dell'atomismo classico nella filosofia di Francis Bacon e nel Seicento*, Firenze.

Gemelli 2002: Benedino Gemelli, *Isaac Beeckman. Atomista e lettore critico di Lucrezio*, Firenze.

Gemelli 2011: Benedino Gemelli, *Due lettori di Lucrezio: I. Beeckman (1588–1637) e A. Vallisneri (1661–1730)*, in: Filippo Del Lucchese, Vittorio Morfino, Gianfranco Mormino (a cura di), *Lucrezio e la modernità*, Napoli, 115–139.

Gentile 2013: Sebastiano Gentile, *Ficino, Epicuro e Lucrezio*, in James Hankins, Fabrizio Meroi (eds.), *The Rebirth of Platonic Theology*, Firenze, 119–135.

Gentilucci 1997: Paola Gentilucci, *Il poema scientifico nel pensiero degli Epicurei del I secolo a.C.*, in: Sergio Sconocchia, Lucio Toneatto (a cura di), *Lingue tecniche del greco e del latino. Vol. II*, Bologna, 49–70.

Gerson 1706: Jean Gerson, *Opera omnia*, Antwerp.

Giancotti 1978: Francesco Giancotti, *Il preludio di Lucrezio e altri scritti lucreziani e epicurei*, Messina/Firenze.

Giancotti 1981: Francesco Giancotti, *Origini e fasi della religione nella «storia dell'umanità» di Lucrezio*, in «Elenchos» 2.1–2, 45–78 e 317–354.

Giancotti 1994: Francesco Giancotti (a cura di), *Lucrezio: La natura*, Milano.

Giancotti 2013: Francesco Giancotti (a cura di), *Le poesie di Tommaso Campanella*, Milano.

Giannantoni 1989: *L'infinito nella fisica epicurea*, in: *L'infinito dei greci e dei romani*, Genova 1989, 9–26.

Giannantoni 1990: Gabriele Giannantoni (a cura di), *Socratis et Socraticorum Reliquiae*, 4 voll., Napoli.

Giannantoni 1994: Gabriele Giannantoni, *Epicurei e Stoici sul linguaggio*, in: *Storia poesia e pensiero nel mondo antico*, Napoli, 249–271.

Giannantoni 1996: Gabriele Giannantoni, *Epicuro e l'ateismo antico*, in: Gabriele Giannantoni, Marcello Gigante (a cura di), *Epicureismo greco e romano*, Napoli, vol. 1, 21–63.

Gigandet 1996: Alain Gigandet, Natura gubernans *(Lucrèce, V, 77)*, in: Carlos Lévy (éd.), *Le concept de nature à Rome. La physique*, Paris, 213–225.

Gigandet 1997a: Alain Gigandet, *L'interprétation des mythes comme lieu et enjeu de la polémique philosophiques dans le* De rerum natura, in: Keimpe Algra, Mieke Koenen, Pieter Herman Schrijvers (eds.), *Lucretius and his intellectual background*, Amsterdam, 209–213.

Gigandet 1997b: Alain Gigandet, *Matérialisme et poésie: Lucrèce*, in Jean-Claude Bourdin (éd.), *Les matérialismes philosophiques*, Paris, 17–29.

Gigandet 1998: Alain Gigandet, Fama deum. *Lucrèce et les raisons du mythe*, Paris.

Gigandet 1999: Alain Gigandet, *De l'amour: Vénus de Lucrèce &*Érôs *platonicien*, in: Remy Poignault (éd.), *Présence de Lucrèce*, Tours, 77–85.

Gigandet 2000: Alain Gigandet, *Histoire et mortalité du monde chez Lucrèce*, in: Miguel Benitez, Antony McKenna, Gianenrico Paganini, Jean Salem (éds.), *Materia actuosa*, Paris, 55–67.

Gigandet 2003a: Alain Gigandet, *Les Épicuriens et le problème du paradigme artificialiste*, in Carlos Lévy, Bernard Besnier, Alain Gigandet (éds.), Ars et ratio. *Sciences, art et métiers dans la philosophie hellénistique et romaine*, Bruxelles, 221–230.

Gigandet 2003b: Alain Gigandet, *Lucrèce et l'amour conjugal. Un remède à la passion?*, in: Bernard Besnier, Pierre-Francois Moreau, Laurence Renault (éds.), *Les passions antiques et médiévales. Vol. 1*, Paris, 95–110.

Gigandet 2004: Alain Gigandet, *L'interprétation épicurienne des mythes est-elle allégorique ?*: in Brigitte Pérez-Jean, Patricia Eichel-Lojkine (éds.), *L'allégorie de l'Antiquité à la Renaissance*, Paris, 235–241.

Gigandet 2006: Alain Gigandet, *Remarques sur la question de la piété dans l'Épicurisme*, in: Carlo Santini, Loriano Zurli, Luca Cardinali (a cura di), *Concentus ex dissonis. Scritti in onore di Aldo Setaioli*, Perugia, 323–335.

Gigandet 2010: Alain Gigandet, *Montaigne et Lucrèce: sur l'illusion et la croyance*, in: *La renaissance de Lucrèce*, Paris, 157–162.

Gigandet 2011: Alain Gigandet, *Montaigne lettore di Lucrezio*, trad. A. Costa, in: Filippo Del Lucchese, Vittorio Morfino, Gianfranco Mormino (a cura di), *Lucrezio e la modernità*, Napoli, 81–102.

Gigante 1979: Marcello Gigante, *Hermann Usener e i testi epicurei nei papiri ercolanesi*, in: Christian Jensen, Wolfgang Schmid, Marcello Gigante (a cura di), *Saggi di papirologia ercolanese*, Napoli, 47–91.

Gigante 1998: Marcello Gigante, Physis*: la natura nell'epicureismo*, in: Renato Uglione (a cura di), *L'uomo antico e la natura*, Torino, 39–91.

Gigante 2001: Marcello Gigante, *La scoperta dei primi papiri ercolanesi*, in: «Rendiconti dell'Accademia di archeologia, lettere e belle arti di Napoli» 70, 103–114.

Gigante/Dorandi 1980: Marcello Gigante, Tiziano Dorandi, *Anassarco e Epicuro "Sul regno"*, in: Francesco Romano (a cura di), *Democrito e l'Atomismo antico*, Catania, 479–497.

Gillespie/Hardie 2007: Stuart Gillespie, Philip Hardie (eds.), *The Cambridge Companion to Lucretius*, Cambridge.

Giraldi 1696: Lilio Gregorio Giraldi, *Opera omnia*, 2 voll., Lyon.

Girardi 2015: Luca Girardi, *Lorenzo Valla e Lattanzio. Alcune considerazioni sul rapporto tra Epicureismo e Cristianesimo*, in: «Rivista di filosofia neo-scolastica» 107.3, 557–576.

Giri 2014: Giacomo Giri, *Intorno alla invocazione di Lucrezio a Venere e alla rappresentazione di lei con Marte. La invocazione a Calliope.*, in: «Rivista di filologia e di istruzione classica» 43.1, 34–55.

Girotto *et al*. 2008: Vittorio Girotto, Telmo Pievani, Giorgio Vallortigara, *Nati per credere: perché il nostro cervello sembra predisposto a fraintendere la teoria di Darwin*, Torino.
Giussani 1896: Carlo Giussani, *Studi lucreziani*, 4 voll., Torino.
Giusti 1854–1855: Cesare Giusti (a cura di), *Le lettere di Torquato Tasso*, 5 voll., Firenze.
Glanvill 1970–1985: Joseph Glanvill, *Collected Works*, 9 voll., Hildesheim/New York.
Glidden 1988: David Glidden. *Hellenistic Background for Gassendi's Theory of Ideas*, in: «Journal of the History of Ideas» 49.3, 405–424.
Goldberg/Manuwald 2018: Sander Goldberg, Gesine Manuwald (eds.), *Fragmentary Republican Latin. Volume I: Ennius, Testimonia. Epic Fragments*, Cambridge.
Goldschmidt 1977: Victor Goldschmidt, *La doctrine d'Épicure et le droit*, Paris.
Goodrum 2002: Matthew Goodrum, *Atomism, Atheism, and the Spontaneous Generation of Human Beings: The Debate over a Natural Origin of the First Humans in Seventeenth-Century Britain*, in: «Journal of the History of Ideas» 63.2, 207–224.
Gordon 2002: Pamela Gordon, *Some Unseen Monsters. Rereading Lucretius on Sex*, in: David Fredrick (ed.), *The Roman Gaze. Vision, Power, and the Body*, Baltimore/London, 86–109.
Gordon 2012: Pamela Gordon, *The Invention and Gendering of Epicurus*, Ann Arbor.
Gori 1978: Giambattista Gori, *Tradizione epicurea e convenzionalismo giuridico in Gassendi*, in: «Rivista critica di storia della filosofia» 33.1, 137–153.
Görler 1997: Woldemar Görler, *Storing up Past Pleasures. The Soul-Vessel-Metaphor in Lucretius and his Greek Models*, in: Keimpe Algra, Mieke Koenen, Pieter Herman Schrijvers (eds.), *Lucretius and his intellectual background*, Amsterdam, 193–207.
Gottschalk 1971: Hans Gottschalk, *Soul as Harmonia*, in «Phronesis» 16.2, 179–198.
Gottschalk 1996: Hans Gottschalk, *Philosophical Innovation in Lucretius?*, in: Keimpe Algra, Pieter van der Horst, David Runia (eds.), *Polyhistor*, Leiden/Boston,231–240.
Goulon 1999: Alain Goulon, *Quelle connaissance Lactance avait-il du* De rerum natura? *réalité et signification des réminiscences lucrétiennes dans l'œuvre de Lactance*, in: Remy Poignault (éd.), *Présence de Lucrèce*, Tours, 217–257.
Granada 1989: Miguel Granada, *Muerte y permanencia de la sustancia en Virgilio, Ovidio y Lucrecio*, in: «Faventia» 11.2, 71–83.
Grant 2008: Edward Grant, *Much Ado About Nothing. Theories of space and vacuumfrom the Middle Ages to the ScientificRevolution*, Cambridge.
Grassi 1626: Orazio Grassi, *Ratio ponderum librae et simbellae*, Parigi.
Graver 2007: Margaret Graver, *Stoicism and Emotion*, Chicago/London.
Grayson 1960–1973: Cecyl Grayson (a cura di), *Leon Battista Alberti: Opere volgari*, 3 voll., Bari.
Grecchi 2018: Luca Grecchi, *Natura*, Milano.
Grecchi 2019: Luca Grecchi, *Uomo*, Milano.
Green 1942: William Green, *The Dying World of Lucretius*, in: «The American Journal of Philology» 63.1, 51–60.
Greenblatt 2012: Stephen Greenblatt, *Il manoscritto: come la riscoperta di un libro perduto cambiò la storia della cultura europea*, trad. it. di Roberta Zuppet, Milano [ed. or. *The Swerve: How the World Became Modern*, New York/London 2011].
Greene/MacCallum 2001: Robert Greene, Hugh MacCallum (eds.), *Nathaniel Culverwell: An Elegant and Learned Discourse of the Light of Nature*, Indianapolis [ed. or. London 1652].
Greenway 1998: John Greenway, *Tycho Brahe as a Literary Figure*, in: «Scandinavian Studies» 70.1, 39–68.
Gregory 1961: Tullio Gregory, *Scetticismo ed empirismo. Studio su Gassendi*, Roma/Bari.

Gregory 1979: Tullio Gregory, Theophrastus redivivus. *Erudizione e ateismo nel Seicento*, Napoli.
Gregory 2006: Tullio Gregory, *Anima del mondo*, in: «Bruniana & Campanelliana» 12.2, 525–535.
Grilli 1971: Alberto Grilli, *Epicuro e il matrimonio (D. L. X, 119)*, in: «Rivista Critica di Storia della Filosofia» 26.1, 51–56.
Grilli 1995: Alberto Grilli, *Lucrezio ed Epicuro: la storia dell'uomo*, in: «La Parola del Passato» 50, 16–45.
Grimal 1969: Pierre Grimal, *L'Épicurisme romain*, in: *Actes du VIII^e^ congrès de l'Association Guillaume Budé*, 139–168.
Grosart 1848: Alexander Grosart (ed.), *The Complete Poems of Dr. Henry More*, Edinburgh.
Grotius 1625: Hugo Grotius, *De jure belli ac pacis libri tres*, Paris.
Grotius 1679: Hugo Grotius, *Opera omnia theologica*, 4 voll., Amsterdam.
Grotius 1868: Hugo Grotius, *De jure praedae commentarius*, Amsterdam.
Guerlac 1978: Henry Guerlac, *Amicus Plato and Other Friends*, in: «Journal of the History of Ideas» 39.4, 627–633.
Guerlac 1986: Henry Guerlac, *Can there Be Colors in the Dark? Physical Color Theory before Newton*, in: «Journal of the History of Ideas» 47.1, 3–20.
Guerrini 2004a: Luigi Guerrini, *Animazione, sensibilità, facoltà. Le premesse allo studio del mondo vegetale nel "Syntagma philosophicum" di Pierre Gassendi*, in: «Rivista di Storia della Filosofia» 59.4, 853–876.
Guerrini 2004b: Luigi Guerrini, *Ricerche su Galileo e il primo Seicento*, Pisa/Roma.
Guerrini 2008: Luigi Guerrini, *Gassendi et les Hamadryades. Mythologie, érotique et science dans le débat sur l'âme des plantes*, in: Sylvie Taussig (éd.), *Gassendi et la modernité*, Turnhout, 295–310.
Guerrini 2013: Anita Guerrini, *Experiments, Causation, and the Uses of Vivisection in the First Half of the Seventeenth Century*, in: «Journal of the History of Biology» 46.2, 227–254.
Guittard 2010: Charles Guittard, *La prière philosophique, grecque et latine: une esquisse de definition et de classification*, in: Dominique Briquel, Caroline Février, Charles Guittard (éds.), *Varietates fortunae. Religion et mythologie à Rome*, Paris, 195–210.
Gulley 1990: Norman Gulley, *Lucretius on Free Will*, in: «Symbolae Osloenses» 65, 37–52.
Gventsadze 2007: Veronica Gventsadze, *Aristotelian Influences in Gassendi's Moral Philosophy*, in: «Journal of the History of Philosophy» 45.2, 223–242.
Gventsadze 2011: Veronica Gventsadze, *Atomism and Gassendi's Conception of the Human Soul*, in: Dane Gordon, David Suits (eds.), *Epicurus. His continuing influence and contemporary relevance*, Rochester, 84–89.
Hadzsith 1916: George Depue Hadzsits, *The Lucretian Invocation to Venus*, in: «Classical Philology» 2.2, 187–192.
Hadzsith 1963: George Depue Hadzsits, *Lucretius and His Influence*, New York.
Hahm 2007: David Hahm, *Critolaus and Late Hellenistic Peripatetic Philosophy*, in: Anna Maria Ioppolo, David Sedley (eds.), *Pyrrhonists, Patricians, Platonizers. Hellenistic Philosophers in the Period 155–86 BC*, Napoli, 49–101.
Hahmann 2015: Andree Hahmann, *Epicurus on Truth and* Phantasia, in: «Ancient Philosophy» 35.1, 155–182.
Hammerstaedt 1988: Jürgen Hammerstaedt, *Die Orakelkritik des Kynikers Oenomaus*, Frankfurt am Main.

Hammerstaedt 1996: Jürgen Hammerstaedt, *Il ruolo della πρόληψις epicurea nell'interpretazione di Epicuro*, Epistula ad Herodotum *37 sg.*, in: Gabriele Giannantoni, Marcello Gigante (a cura di), *Epicureismo greco e romano*, Napoli, vol. 1, 221–237.

Hammerstaedt/Smith 2014: Jürgen Hammerstaedt, Martin Ferguson Smith (eds.), *The Epicurean Inscription of Diogenes of Oinoanda. Ten years of new discoveries and research*, Bonn.

Hankins 2007: James Hankins, *'Malinconia mostruosa': Ficino e le cause fisiologiche dell'ateismo*, in: «Rinascimento» 47, 3–23.

Hardie *et al*. 2020: Philip Hardie, Valentina Prosperi, Diego Zucca (eds.), *Lucretius Poet and Philosopher: Background and Fortunes of* De rerum natura, Berlin/New York.

Harré 1994: Rom Harré, *Gassendi's Psychology*, in: *Quadricentenaire de la naissance de Pierre Gassendi*, Digne-les-Bains, vol. 2, 245–251.

Harth 1983–1987: Helene Harth (a cura di), *Poggio Bracciolini: Lettere*, 3 voll., Firenze.

Hartz/Lewtas 2018: Glenn Hartz, Patrick Lewtas, *Is Descartes' Theological Voluntarism Compatible with His Philosophy*, in: Raffaele Pisano, Joseph Agassi, Daria Drozdova (eds.), *Hypotheses and Perspectives in the History and Philosophy of Science*, Heidelberg, 189–203.

Hatch 2008: Robert Alan Hatch, *Singes et perroquets, ô meilleur de la chair! Descartes & Gassendi représentants des « points & parties »*, in: Sylvie Taussig (éd.), *Gassendi et la modernité*, Turnhout, 461–497.

Hatch 2017: Robert Alan Hatch, *Between Astrology and Copernicanism*, in: «Early Science and Medicine» 22.5/6, 487–516.

Heidsieck 1976: Fernand Heidsieck, *Épicure et la « Logique du Vivant »*, in: «Revue des études grecques» 89, 611–614.

Heinze 1897: Richard Heinze (Hrsg.), *T. Lucretius Carus* De rerum natura *Buch III*, Leipzig.

Helmig 2020: Christoph Helmig (ed.), *World Soul-Anima Mundi: On the Origins and Fortunes of a Fundamental Idea*, Berlin/New York.

Hendrick 1975: Philip Hendrick, *Lucretius in the* Apologie de Raimond Sebond, in: «Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance» 37.3, 457–466.

Hepp 1955: Noémi Hepp, *Lucrèce ou le monde vide de Dieu*, in «Revue des Sciences Religieuses» 29.4, 313–332.

Herrera *et al*. 2014: Samuel Herrera, Leonel Toledo y Rubén Leal, *Atomismo, teleología y causalidad: los principios del materialismo crítico de Pierre Gassendi*, in «Anales del Seminario de Historia de la Filosofía» 31.2, 395–418.

Heßler 2008: Jan Erik Heßler, *Ergebnisse der Arbeit am Kommentar zu Epikurs* Brief an Menoikeus*: Ep. Men. 124*, in: «Studi classici e orientali» 44, 11–67.

Heßler 2014: Jan Erik Heßler (Hrsg.), *Epikur: Brief an Menoikeus*, Basel.

Heuten 1937: Gilbert Heuten, *«Primus in orbe deos fecit timor»*, in: «Latomus» 1.1, 3–8

Hobbes 1839–1945: Thomas Hobbes, *The English Works*, 11 voll., London.

Holmes 2013: Brooke Holmes, *The Poetic Logic of Negative Exceptionalism in Lucretius, Book Five*, in: Daryn Lehoux, Archibald Morrison, Alison Sharrok (eds.), *Lucretius: poetry, philosophy, science*, Oxford, 153–191.

Holmes 2014: Brooke Holmes, *The poetics of anthropogony: men, women, and children in Lucretius, book five*, in: «Eugesta» 4, 135–174.

Horky 2021: Phillip Sidney Horky, *Pythagorean Immortality of the Soul?*, in: Alex Long, *Immortality in Ancient Philosophy*, Cambridge, 41–65.

Hozenat 1997: Gaston Hozenat, *Lucrèce*, De rerum natura, *V, 1028–1029: les son set les noms, la nature et l'utilité*, in «Revue des études latines» 75, 64–77.
Huby 1969: Pamela Huby, *The Epicureans, Animals, and Free Will*, in: «Apeiron» 3, 17–19.
Hunter/Davis 1999–2000: Michael Hunter, Edward Davis (eds.), *The Works of Robert Boyle*, 14 voll., London.
Hutton 1996: Sarah Hutton (ed.), *Ralph Cudworth: A Treatise Concerning Eternal and Immutable Morality*, with *A Treatise on Freewill*, Cambrige.
Imhoof 2017: Stefan Imhoof, *Zeus ou tourbillon: querelle sur l'origine du monde*, in: «Revue de Théologie et de Philosophie» 149.3–4, 273–290.
Innocenti 1975: Piero Innocenti, *Epicuro*, Firenze.
Innocenti 1980: Piero Innocenti, *Epicureismo e* libertinage *in Pierre Gassendi*, in: Sergio Bertelli (a cura di), *Il libertinismo in Europa*, Milano/ Napoli, 209–218.
Ioppolo 1986: Anna Maria Ioppolo, *Opinione e scienza. Il dibattito tra Stoici e Accademici nel III e nel II secolo a.C.*, Napoli.
Isnardi Parente 1966: Margherita Isnardi Parente, *Techne. Momenti del pensiero greco da Platone a Epicuro*, Firenze.
Isnardi Parente 1974: Margherita Isnardi Parente, *Gli dèi di Epicuro nello scolio a ΚΥΡΙΑΙ ΔΟΞΑΙ I*, in: «La parola del passato» 29, 171–179.
Isnardi Parente 1980: Margherita Isnardi Parente, *Stoici, Epicurei e il "motus sine causa"*, in: «Rivista critica di storia della filosofia» 35.1, 23–31.
Isnardi Parente 1986: Margherita Isnardi Parente, *La storia della filosofia antica nella* Manuductio in stoicam philosophiam *di Giusto Lipsio*, in: «Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa» 16.1, 45–64.
Iurlaro 2019: Francesca Iurlaro, *Divine Decrees and Human Choices: Grotius on the Law of Fate and Punishment*, in: «Grotiana» 40.1, 76–101.
Jackson 2013: Giorgio Jackson, *Commento a Lucrezio* De rerum natura, *libro V 1–280*, Pisa/ Roma.
Jacobson 2004: Howard Jacobson, *Philo, Lucretius, and* Anima, in: «The Classical Quarterly» 54.2, 635–636.
Jacquot 1952: Jean Jacquot, *Thomas Harriot's Reputation for Impiety*, in: «Notes and Records of the Royal Society of London» 9.2, 164–187.
Jacquot/Jones 1973: Jean Jacquot, Harold Whitmore Jones (éds.), *Thomas Hobbes : Critique du* De mundo *de Thomas White*, Paris.
Jamyn 1579: Jamyn Amadis, *Les œuvres poétiques*, Paris.
Jeffreys 1983: Roland Jeffreys, *Barking Nature: a Note on "De rerum natura", 2, 17*, in: «Latomus» 42.1, 126–128.
Johnson 2000: Walter Johnson, *Lucretius and the Modern World*, London.
Johnson 2003: Monte Johnson, *Was Gassendi an Epicurean?*, in: «History of Philosophy Quarterly» 20.4, 339–360.
Johnson 2009: Monte Johnson, *Spontaneity, Democritean Causality and Freedom*, in: «Elenchos» 30.1, 5–52.
Johnson 2013: Monte Johnson, *Nature, Spontaneity, and Voluntary Action in Lucretius*, in: Daryn Lehoux, Archibald Morrison, Alison Sharrok (eds.), *Lucretius: poetry, philosophy, science*, Oxford, 99–130.
Johnson/Wilson 2007: Monte Johnson, Catherine Wilson, *Lucretius and the History of Science*, in: Gillespie/Hardie 2007, 131–148.
Jones 1981: Howard Jones, *Pierre Gassendi 1592–1655. An Intellectual Biography*, Nieuwkoop.

Jones 1992: Howard Jones, *Gassendi and Locke on Ideas*, in Vere Chappell (ed.), *Essays on Early Modern Philosophers from Descartes and Hobbes to Newton and Leibniz. Volume 2*, New York/ London, 51–56.

Jones 1999: Howard Jones, *La tradizione epicurea. Atomismo e materialismo dall'antichità all'età moderna*, trad. it. di Sergio Crapiz, Genova [ed. or. *The Epicurean Tradition*, London/New York, 1992].

Jope 1985: James Jope, *Lucretius, Cybele, and Religion*, in: «Phoenix» 39.3, 250–262.

Joukovsky 1969: Françoise Joukovsky, *L'épicurisme poétique au XVI^e siècle*, in: *Actes du VIII^e congrès de l'Association Guillaume Budé*, 639–675.

Joy 1987: Lynn Joy, *Gassendi the Atomist. Advocate of History in an Age of Science*, Cambridge.

Joy 1992: Lynn Joy, *Epicureanism in Renaissance Moral and Natural Philosophy*, in: «Journal of the History of Ideas» 53.4, 573–583.

Jufresa 1996: Montserrat Jufresa, *Il tempo e il sapiente epicureo*, in Gabriele Giannantoni, Marcello Gigante (a cura di), *Epicureismo greco e romano*, Napoli, vol. 2, 287–298.

Kannicht 2004: Richard Kannich (ed.), *Tragicorum Graecorum Fragmenta. Vol. 5: Euripides*, Göttingen.

Kany-Turpin 1999: José Kany-Turpin, *Origine du monde et des vivants. La réception de la théorie de Lucrèce par Gassendi et Cyrano de Bergerac*, in: Remy Poignault (éd.), *Présence de Lucrèce*, Tours, 337–343.

Kany-Turpin 2000: José Kany-Turpin, *Lactance, un critique mésestimé de l'Épicurisme*, in: Michael Erler, *Epikureismus in der späten Republik und der Kaiserzeit*, Stuttgart, 218–230.

Kany-Turpin 2006: José Kany-Turpin, *Notre passé antérieur prophétisé? Lucrèce*, De rerum natura, *V, 925–1457*, in: «Anabases» 3, 155–171.

Kany-Turpin 2007: José Kany-Turpin, *Les dieux. Représentation mentale des dieux, piété et discours théologique*, in: Alain Gigandet, Pierre-Marie Morel, *Lire Épicure et les épicurens*, Paris, 145–165.

Kargon 1983: Robert Hugh Kargon, *L'atomismo in Inghilterra da Hariot a Newton*, trad. it. di Davide Panzieri, Bologna [ed. or. *Atomism in England from Hariot to Newton*, Oxford 1966].

Keller 1951: Abraham Keller, *Lucretius and the Idea of Progress*, in: «The Classical Journal» 46.4, 185–188.

Kenney 1984: Edward John Kenney (ed.), *Lucretius: De rerum natura. Book III*, reprinted with corrections, Cambridge.

Kenney 2007: Edward John Kenney, *Doctus Lucretius*, in: Monica Gale (ed.), *Oxford Readings in Classical Studies: Lucretius*, Oxford, 300–327.

Kepler 1938–2017: Giovanni Kepler, *Gesammelte Werke*, 22 voll., München.

Kerferd 1971: George Kerferd, *Epicurus' Doctrine of the Soul*, in: «Phronesis» 16.1, 80–96.

Kimmich 1992: Dorothee Kimmich, *Epikureische Aufklärungen. Philosophische und poetische Konzepte der Selbstsorge*, Darmstadt.

Kirsop 2000: Wallace Kirsop, *Prolégomènes à une étude de la publication et de la diffusion des* Opera omnia *de Gassendi*, in: Miguel Benitez, Antony McKenna, Gianenrico Paganini, Jean Salem (éds.), *Materia actuosa*, Paris, 207–215.

Kish 1987: John Kish, *The Influence of Pierre Gassendi on John Locke's Theory of the Material Wordl*, Ann Arbor.

Kleve 1963: Knut Kleve, *Gnosis Theon*, Bergen.

Kleve 1966: Knut Kleve, *Lukrez und Venus (*De rerum natura *1, 1–49)*, in: «Symbolae Osloenses» 41, 86–94.

Kleve 1969: Knut Kleve, *Lucrèce, l'épicurisme et l'amour*, in: *Actes du VIII^e congrès de l'Association Guillaume Budé*, 376–383.
Kleve 1977: Knut Kleve, *Empiricism and theology in Epicureanism*, in: «Symbolae Osloenses» 52, 39–51.
Kleve 1978: Knut Kleve, *On the Beauty of God. A Discussion between Epicureans, Stoics and Sceptics*, in «Symbolae Osloenses» 53, 69–83.
Kleve 1979: Knut Kleve, *The Epicurean Isonomia and its Sceptical Refutation*, in: «Symbolae Osloenses» 54, 27–35.
Knust 1886: Hermann Knust, *Gualteri Burlaei* Liber de vita et moribus philosophorum, Tübingen.
Koch 2005a: Renée Koch, *Comment peut-on être dieu? La secte d'Épicure*, Paris.
Koch 2005b: Renée Koch, *Des Épicuriens entre la vie retirée et les honneurs publics*, in: Véronique Dasen, Marcel Piérart (éds.), *Ἰδίᾳ καὶ δημοσίᾳ: les cadres «privés» et «publics» de la religion grecque antique*, Liège, 259–272.
Konstan 1979: David Konstan, *Problems in Epicurean Physics*, in: «Isis» 70.3, 394–418.
Konstan 1996: David Konstan, *Friendship from Epicurus to Philodemus*, in: Gabriele Giannantoni, Marcello Gigante (a cura di), *Epicureismo greco e romano*, Napoli, vol. 1, 387–396.
Konstan 2003: David Konstan, *Lucretian friendship*, in: André Basson, William Dominik (eds.), *Literature, art, history*, Frankfurt am Main, 1–7.
Konstan 2007: David Konstan, *Lucrezio e la psicologia epicurea*, trad. it. di Ilaria Ramelli, Milano [ed. or. *Aspects of Epicurean Psychology*, Leiden, 1973].
Konstan 2011: David Konstan, *Epicurus on the Gods*, in: Jeffrey Fish, Kirk Sanders (eds.), *Epicurus and the Epicurean Tradition*, Cambridge, 53–71.
Konstan 2012: David Konstan, *Epicurean Happiness: A Pig's Life?*, in: «Journal of Ancient Philosophy» 6.1, 1–24.
Konstan 2015a: David Konstan, *Freedom of the Will in Epicurus*, in: «Bollettino della società filosofica italiana» 215, 9–14.
Konstan 2015b: David Konstan, *Where in the* Psyche *Are Mental Pleasures Experienced?*, in: Dino De Sanctis, Emidio Spinelli, Mauro Tulli, Francesco Verde (a cura di), *Questioni epicuree*, Sankt Augustin, 151–158.
Konstan 2019: David Konstan, *Lucretius and the Conscience of an Epicurean*, in: «Politeia» 1.2, 67–79.
Konstan 2020: David Konstan, *Epicurean phantasia*, in: «Fons» 5, 1–18.
Korpanty 1990: Józef Korpanty, *La* religio *dans le poème de Lucrèce*, in: «Grazer Beiträge» 17, 81–112.
Kors 2016: Alan Charles Kors, *Epicureans and Atheists in France, 1650–1729*, Cambridge.
Körte 1890: Alfred Körte (ed.), *Metrodori Epicurei Fragmenta*, Lipsia.
Koyré 1979: Alexandre Koyré, *Studi galileiani*, trad. it. di Maurizio Torrini, Torino [ed. or. *Eludes galiléennes*, Paris 1966]
Kragh 2008: Helge Kragh, *The Moon that Wasn't. The Saga of Venus' Spurious Satellite*, Berlin.
Kristeller 1937: Paul Kristeller, *Supplementum Ficinianum. Vol. 2*, Firenze.
Kroll 1984: Richard Kroll, *The Question of Locke's Relation to Gassendi*, in: «Journal of the History of Ideas» 45.3, 339–359.
Kroll 1991: Richard Kroll, *The Material Word: Literate Culture in the Restoration and Early Eighteenth Century*, Baltimore.

Kuntz 1975: Marion Leather Kuntz (ed.), *Jean Bodin: Colloquium of the Seven about Secrets of the Sublime*, Princeton.
Lachmann 1871: Karl Lachmann (ed.), *T. Lucreti Cari De rerum natura libri sex*, Berlin.
Lambinus 1583: Denys Lambinus (ed.), *T. Lucretii Cari De rerum natura libri sex*, Lyon.
La Mothe Le Vayer 1604: François La Mothe Le Vayer, *Quatre dialogues faits a l'imitation des anciens*, Frankfurt.
La Mothe Le Vayer 1606: François La Mothe Le Vayer, *Cinq autres dialogues faits a l'imitation des anciens*, Frankfurt.
La Mothe Le Vayer 1670: François La Mothe Le Vayer, *Soliloques sceptiques*, Paris.
La Mothe Le Vayer 1970: François La Mothe Le Vayer, *Œuvres*, nouvelle édition revue et augmentée, 14 voll., Gèneve.
Lamy 1669: Guillaume Lamy, *De principiis rerum*, Paris.
Landino 1507: Cristoforo Landino, *Disputationes camaldulenses*, Venezia.
Landolfi 2013: Luciano Landolfi, Simulacra et pabula amoris. *Lucrezio e il linguaggio dell'eros*, Bologna.
Lanza 1977: Antonio Lanza (a cura di), *Lirici toscani del '400*, Roma.
Lanza 1980: Diego Lanza, *La massima epicurea «Nulla è per noi la morte»*, in: Francesco Romano (a cura di), *Democrito e l'Atomismo antico*, Catania, 357–365.
Lapidge 2006: Michael Lapidge, *The Anglo-Saxon Library*, Oxford.
Lathière 1972: André Lathière, *Lucrece Traducteur d'Epicure:* Animus, Anima *dans les Livres 3 et 4 du* De Rerum Natura in «Phoenix» 26.2, 123–133.
Laurence 1999: Patrick Laurence, *Jérôme, Lucrèce et Épicure*, in: Remy Poignault (éd.), *Présence de Lucrèce*, Tours, 267–278.
Laurent 2002: Jérôme Laurent, *La poétique de Lucrèce et la philosophie de Platon*, in: Jérôme Laurent, *La mesure de l'humain selon Platon*, Paris, 149–165.
Lebegue 1957a: Raymond Lebegue, *Gassendi et le «libertinage»*, in: *Actes du congrès du Tricentenaire de Pierre Gassendi*, 202–203.
Lebegue 1957b: Raymond Lebegue, *Une amitié exemplaire: Peiresc et Gassendi*, in: *Actes du congrès du Tricentenaire de Pierre Gassendi*, 193–201.
Le Clerc 1701: Jean Le Clerc, *Parrhasiana*, Amsterdam.
Le Clerc 1722: Jean Le Clerc, *Opera philosophica in quatuor volumina digesta. Vol. 3: Pneumatologia*, Amsterdam.
Le Grand 1675a: Antoine Le Grande, *Institutio philosophiae secundum principia D. Renati Descartes*, London.
Le Grand 1675b: Antoine Le Grand, *Man Without Passion, or The Wise Stoick*, transl. by G. Richard, London [ed. or. *Le sage des Stoïques ou l'homme sans passions*, Paris 1662].
Le Grand 1676: Antoine Le Grand, *The Divine Epicurus*, transl. by Edward Cooke, London [ed. or. *L'Epicure spiritual, ou l'empire de la volupté sur les vertus*, Paris 1669].
Le Grand 1679: Antoine Le Grand, *Apologia pro Renato Descartes contra Samuelem Parkerum*, London.
Legros 2010: Alain Legros, *Montaigne, annotateur de Lucrèce : dix notes « contre la religion »*, in: *La renaissance de Lucrèce*, Paris, 141–156.
Leibniz 1970–2016: Gottfried Wilhelm Leibniz, *Sämtliche Schriften und Briefe*, Berlin/New York.
Leibniz 1989: Gottfried Wilhelm Leibniz, *Opere omnia, nunc primum collecta*, 6 voll., Berlin/New York.
Lemke 1973: Dietrich Lemke, *Die Theologie Epikurs*, München 1973.

Lennon 1991: Thomas Lennon, *The Epicurean new way of ideas: Gassendi, Locke, and Berkeley*, in: Margaret Osler (ed.), *Atoms*, pneuma, *and tranquility*, Cambridge, 259–271.
Lenz 2011: John Lenz, *How Epicurean science saves humanity in Lucretius*, in: Tim Madigan, David Suits (eds.), *Lucretius. His continuing influence and contemporary relevance*, Rochester, 89–106.
Leonard/Smith 1942: William Ellery Leonard, Stanley Barney Smith (eds.), *T. Lucreti Cari de Rerum Natura Libri Sex*, Madison.
Lestringant 2010: Frank Lestringant, *Les origines de la société humaine: Lucrèce et l'anthropologie de la Renaissance*, in: *La renaissance de Lucrèce*, Paris, 85–95.
Leszl 1989: Walter Leszl, *Infinito e pluralità dei mondi in alcuni autori greci*, in: *L'infinito dei greci e dei romani*, Genova, 49–85
Leszl 2009: Walter Leszl (a cura di), *I primi atomisti*, Firenze.
Lettieri 2001: Gaetano Lettieri, *L'altro Agostino. Ermeneutica e retorica della grazia dalla crisi alla metamorfosi del* De doctrina christiana, Brescia.
Lévy 2000: Carlos Lévy, *Philon d'Alexandrie et l'Épicurisme*, in: Michael Erler (ed.), *Epikureismus in der späten Republik und der Kaiserzeit*, Stuttgart, 122–136.
Libavius 1596: Andreas Libavius, *Schediasmata medica et philosophica*, Frankfurt.
Libavius 1665: Andreas Libavius, *Declamatio de cometa*, Amsterdam.
Licastro 1994: Barbara Licastro, *Lucrezio II 600–660: la «digressione» sulla 'Magna Mater'. Tentativo di messa a punto*, in: «Annali della Facoltà di Lettere e Filosofia della Università di Macerata» 27, 325–330.
Lichońska 1963: Irmina Lichońska, *Philippi Callimachi: Vita et mores Gregorii Sanocei*, Varsoviae.
Liebersohn 2015: Yosef Zvi Liebersohn, *Epicurus' "Kinetic" and "Katastematic" Pleasures. A reappraisal*, in: «Elenchos» 36.2, 271–296.
Liebersohn 2018: Yosef Zvi Liebersohn, *Epicurus'* Varietas *and ἡ κινητικὴ ἡδονή*, in: «Mnemosyne» 71.5, 777–798.
Lipsius 2001: Justus Lipsius, *Opera omnia*, 8 voll., Hildesheim 2001 [ed. or. 4 voll., Wesel 1675]
Locke 1824: John Locke, *The Works of John Locke*, a new edition, corrected, 10 voll., London.
LoLordo 2005a: Antonia LoLordo, *Gassendi on Human Knowledge of the Mind*, in: «Archiv für Geschichte der Philosophie» 87, 1–21.
LoLordo 2005b: Antonia LoLordo, *The Activity of Matter in Gassendi's Physics*, in: «Oxford Studies in Early Modern Philosophy» 2, 75–103.
LoLordo 2007: Antonia LoLordo, *Pierre Gassendi and the Birth of Early Modern Philosophy*, Cambridge.
LoLordo 2018: Antonia LoLordo, *Gassendi on Skepticism*, in: Diego Machuca, Baron Reed (eds.), *Skepticism: From Antiquity to Present*, London, 295–305.
Long 1971: Anthony Long, *Aisthesis*, Prolepsis *and Linguistic Theory in Epicurus*, in: «Bulletin of the Institute of Classical Studies» 18, 114–133.
Long 2006: Anthony Long, *From Epicurus to Epictetus*, Cambridge.
Long 2011: Anthony Long, *Poets as philosophers and philosophers as poets: Parmenides, Plato, Lucretius, Wordsworth*, in: Bernhard Huss, Patrizia Marzillo, Thomas Ricklin (eds.), *Para/Textuelle Verhandlungen zwischen Dichtung und Philosophie in der frühen Neuzeit*, Berlin/New York, 293–308.
Long 2021: Alex Long, *The Immortal and the Imperishable in Aristotle, Early Stoicism, and Epicureanism*, in: Alex Long, *Immortality in Ancient Philosophy*, Cambridge, 118–142.

Longrigg 1975: James Longrigg, *Melissus and the Mortal Soul (Lucretius III. 510–522)*, in: «Philologus» 119, 147–149.
Long/Sedley 1987: Anthony Long, David Sedley (eds.), *The Hellenistic Philosophers. Volume 1*, Cambridge.
Longo Auricchio 1988: Francesca Longo Auricchio (a cura di), *Ermarco: Frammenti*, Napoli.
Luciani 2003: Sabine Luciani, *La mort de Démocrite dans le «De rerum natura»: quelques remarques sur le catalogue des morts illustres*, in: «Revue des Études Latines» 81, 97–111.
Luciani 2016: Sabine Luciani, *Cybèle et les mystères de la matière (Lucrèce*, De rerum natura *II, 581–660)*, in: «Revue des études latines» 94, 45–65.
Luck 1988: Georg Luck, *Was Lucretius Really Mad?*, in: «Euphrosyne» 16, 289–294.
Luria 1970: Salomon Luria (ed.), *Demokrit. Teksty, perevod, issledovanija*, Leningrad.
Lutero 1883–1929: Martin Lutero, *Werke*, Weimar.
Madden 1981: John Madden, *Jesus as Epicurus: Arnobius of Sicca's Borrowings from Lucretius*, in: «Civiltà classica e cristiana» 2.3, 215–222.
Magnard 1997: Pierre Magnard, *La mathématique mystique de Pierre Gassendi*, in: Sylvia Murr (éd.), *Gassendi et l'Europe*, Paris, 21–29.
Magneno 1618: Giovanni Crisostomo Magneno, *Democritus reviviscens*, London.
Magneno 1658: Giovanni Crisostomo Magneno, *Exercitationes de tabaco et de manna*, Ghent 1658.
Makin 1985: William Edward Anselm Makin, *The philosophy of Pierre Gassendi: science and belief in seventeenth-century*, Paris/Provence.
Malaspina 2021: Ermanno Malaspina, *Conclusions*, in: Valéry Laurand, Ermanno Malaspina, François Prost (éds.), *Lectures plurielles du* De ira *de Sénèque*, Berlin/New York, 370–377.
Malcolm 1994: Noel Malcolm (ed.), *The Clarendon Edition of the Works of Thomas Hobbes. Vol. 6: The Correspondence (1622–1659)*, Oxford
Malebranche 1962–1964: Nicolas Malebranche, *De la recherche de la vérite*, in: André Robinet (éd.), *Œuvres complètes de Malebranche. Tomes I–III*, Paris [ed. or. Paris 1674–1675].
Malherbe 1977 : Michel Malherbe, *La théologie matérialiste d'Épicure*, in: «Archives de Philosophie» 40.3, 363–377.
Mandon 1858: Louis Mandon, *Étude sur le* Syntagma philosophicum *de Gassendi*, New York.
Manolidis 1987: Georgios Manolidis, *Die Rolle der Physiologie in der Philosophie Epikurs*, Frankfurt am Main.
Mansfeld 1981: Japp Mansfeld, *Bad World and Demiurge: a 'Gnostic' Motif from Parmenides and Empedocles to Lucretius and Philo*, in: Roel van den Broek, Maarten Jozef Vermaseren (eds.), *Studies in Gnosticism and Hellenistic Religions*, Leiden, 261–314.
Mansfeld 1993: Japp Mansfeld, *Aspects of Epicurean Theology*, in: «Mnemosyne» 46.2, 172–210.
Mantero 1975: Teresa Mantero, *L'ansietà di Lucrezio e il problema dell'inculturazione dell'umanità nel «De rerum natura»*, Genova.
Manzoni 1920–1921: Alessandro Manzoni, *Perché gli Dei di Epicuro hanno il loro Olimpo negli* intermundia, in: «Bollettino di filologia classica» 27, 186–189.
Manuwald 1972: Anke Manuwald, *Die prolepsislehre Epikurs*, Bonn.
Marcellino 2018a: Giuseppe Marcellino, *Edonismo e parodia nel Rinascimento. Modelli letterari e antimodelli culturali dell'epistola "De balneis" di Poggio Bracciolini*, in: «Rinascimento» 58, 3–48.

Marcellino 2018b: Giuseppe Marcellino (a cura di), *Giannozzo Manetti: Dignità ed eccellenza dell'uomo*, Milano.
Marcellino 2019: Giuseppe Marcellino (a cura di), *Leonardo Bruni: Orazione di Eliogabalo alle meretrici*, Torino.
Marchese 1998: Rosa Marchese, *La morale e il singolo. Individualismo, modelli etici e poesia romana*, Palermo.
Marchetta 1988: Antonio Marchetta, *I versi teologici nel proemio del «De rerum natura» di Lucrezio: I 44–49*, Roma/L'Aquila.
Marchetti 1711: Alessandro Marchetti, *Lettera, nella quale si ribattono l'ingiuste accuse, date dal P.D.G.G. nella seconda edizione del suo libro* Della quadratura del cerchio, e dell'iperbola, Venezia.
Marković 2010–2011: Daniel Marković, *Lucretius 3.978–1023 and the Hellenistic Philosophical Polemics against the Grammarians*, in: «Illinois Classical Studies» 35–36, 143–153.
Maron 1988: Gottfried Maron, *Martin Luther und Epikur. Ein Beitrag zum Verständnis des altern Luther*, Hamburg/Göttingen.
Marshall/Witt 2014: Tina Marshall, Ronald Witt (eds.), *Coluccio Salutati: On the World and Religious Life*, Harvard.
Martello 1980: Concetto Martello, *L'atomismo democriteo negli scritti di Bacone tra il 1602 e il 1609*, in: Francesco Romano (a cura di), *Democrito e l'Atomismo antico*, Catania, 561–571.
Martin 1989: Eduardo Diaz Martin, *Pierre Gassendi: la afirmación de una nueva epistemología*, Granada.
Martin 1994: Eduardo Diaz Martin, *Fond ethico-ideologique du "Consentement universel" dans le* De veritate *de E. Herbert et les objections gassendistes*, in: *Quadricentenaire de la naissance de Pierre Gassendi*, Digne-les-Bains, vol. 1, 167–179.
Martinazzoli 1947: Folco Martinazzoli, *Epicuro teologo*, in: «La Parola del Passato» 6, 278–299.
Martínez Lorca 1996: Andrés Martínez Lorca, *Lucrecio: una critica ilustrada a la religión popular*, in: Gabriele Giannantoni, Marcello Gigante (a cura di), *Epicureismo greco e romano*, Napoli, vol. 2, 851–864.
Marx 1905: Friedrich Marx (ed.), *C. Lucilii Carminum reliquiae*, Leipzig.
Masi 2006: Francesca Masi, *Epicuro e la filosofia della mente. Il XXV libro dell'opera* Sulla natura, Sankt Augustin.
Masi 2007: Francesca Masi, *Swerves and Voluntary Actions*, in: «Rhizai» 4.2, 311–328.
Masi 2013: Francesca Masi, *Indeterminismo e autodeterminazione. Aristotele ed Epicuro*, in: «Lexis» 31, 213–237.
Masi 2014: Francesca Masi, *Gli atomi ricordano? Fisicalismo e memoria nella psicologia di Epicuro*, in: «Antiquorum philosophia» 8, 121–141.
Masi 2017: Francesca Masi, *Sognare oggetti nascosti. La teoria onirica epicurea*, in: Francesca Alesse, Arianna Fermani, Stefano Maso (a cura di), *Studi di filosofia ellenistica e romana*, Roma, 65–94.
Masi 2018: Francesca Masi, *Passione e immaginazione in Lucrezio: il caso dell'inganno onirico*, in: Francesca Masi, Stefano Maso, Francesco Verde (eds), *Materialistic Pathe*, Napoli, 257–279.
Masi 2020: Francesca Masi, *Lucretius and the Mind-Body Relation: the Case of Dreams*, in: Hardie *et al*. 2020, 43–60.

Masi/Verde 2019: Francesca Masi, Francesco Verde, *Mind in an Atomistic* World. *Epicurus and the Epicurean Tradition*, in: John Sisko (ed.), *Philosophy of Mind in Antiquity*, New York, 236–257.
Maso 2014: Stefano Maso (a cura di), *Cicerone. Il fato*, Roma.
Maso 2015: Stefano Maso, *Grasp and Dissent. Cicero and Epicurean Philosophy*, Turnhout [ed. or. *Capire e dissentire: Cicerone e la filosofia di Epicuro*, Napoli 2008]
Massa 1967–2012: Eugenio Massa (a cura di), *Paolo Giustiniani: Trattati, lettere e frammenti*, 3 voll., Roma.
Massaro 2010: Alma Massaro, *Ifigenia, la giovenca e le "guerre improbabili": aspetti del rapporto uomo-animale in Lucrezio*, in: «Maia» 62, 261–282.
Massaro 2013: Alma Massaro, *Gli animali in Lucrezio*, Genova.
Masson 1907: John Masson, *Lucretius: Epicurean and poet*, London.
Masson 1909: John Masson, *Lucretius: Epicurean and poet. Complementary Volume*, London.
Mastandrea 2014–2015: Paolo Mastandrea, *Il filosofo, il poeta e il filosofo-poeta nel primo libro di Lucrezio*, in: «Incontri di filologia classica» 14, 23–30.
Mazzacane 1991: Rosanna Mazzacane, Sanguis *e* cruor *nel* De rerum natura *di Lucrezio*, in: Francesco Vattioni (a cura di), *Sangue e antropologia nella teologia medievale. Volume II*, Roma, 561–584.
Mazzantini 1964–1965: Carlo Mazzantini, *La struttura antisolipsistica dell'intimità umana, nella filosofia morale di Epicuro*, in: «Atti della Accademia delle Scienze di Torino. Classe di Scienze Morali, Storiche e Filologiche» 99.2, 763–776.
Mazzeo 1958: Josphen Anthony Mazzeo, *Dante and Epicurus*, in: «Comparative Literature» 10.2, 106–120.
Mazzini 2014: Innocenzo Mazzini, *Informatica e fortuna di Lucrezio dall'antichità al medioevo*, in: «Les Études classiques» 82, 211–218.
McConnell 2010: Sean McConnell, *Epicureans on Kingship*, in: «The Cambridge Classical Journal» 56, 178–198.
McConnell 2017: Sean McConnell, *Demetrius of Laconia and the Debate between the Stoics and the Epicureans on the Nature of Parental Love*, in: «The Classical Quarterly» 67.1, 149–162.
Medina Gonzáles 1998: Alberto Medina Gonzáles, *Placer, naturalezza y autarquia en la ética epicurea*, in: Luis Gil Fernández; Marcelo Martínez Pastor; Rosa María Aguilar (eds.), *Corolla complutensis in memoriam Josephi S. Lasso de la Vega contexta*, Madrid, 433–438.
Mehl 1999: David Mehl, *The Intricate Translation of the Epicurean Doctrine of ψυχή in Book 3 of Lucretius*, in: «Philologus» 143.2, 272–287.
Mehl 2000: Edouard Mehl, *L'essai sur Robert Fludd (1630)*, in: «Libertinage et philosophie au XVII^e siècle» 4, 85–119.
Melanchthon 1834–1860: Philip Melanchthon, *Opera quae supersunt omnia*, 28 voll., Braunschweig.
Menjot 1674–1687: Antoine Menjot, *Dissertationes pathologicarum*, 4 voll., Paris.
Menuet-Guilbaud 1991: Élisabeth Menuet-Guilbaud, *«Lucreti poemata . . . ». Une lecture ironique du jugement de Cicéron*, in: «Bulletin de l'Association Guillaume Budé» 1, 6–18.
Mercuriale 1644: Girolamo Mercuriale, *Opuscula aurea et selectiora*, Venezia.
Mereu 2008: Gabriella Mereu, *Tracce di Lucrezio: autori cristiani, grammatici, autori medievali*, in: «Aufidus» 22.65–66, 153–180.
Merlan 1960: Philip Merlan, *Studies in Epicurus and Aristotle*, Wiesbaden.

Merlan 1976: Philip Merlan, *Kleine philosophische Schriften*, herausgegeben von Franciszka Merlan, Hildesheim/New York.
Mersenne 1623: Marin Mersenne, *Quaestiones celeberrimae in Genesim*, Paris.
Mersenne 1634: Marin Mersenne, *Questions harmoniques*, Paris.
Messeri 1985: Marco Messeri, *Causa e spiegazione. La fisica di Pierre Gassendi*, Milano.
Mette 1985: Hans Joachim Mette (Hrsg.), *Weitere Akademiker heute: Von Lakydes bis zu Kleitomachos*, in: «Lustrum» 27, 39–148.
Meyer 1957: François Meyer, *Gassendi et Descartes*, in: *Actes du congrès du Tricentenaire de Pierre Gassendi*, 219–226.
Michael 1991: Emily Michael, *Vegetarianism and Virtue: On Gassendi's Epicurean Defense*, in: «Between the Species» 7.2, 61–72.
Michael 1994: Emily Michael, *Gassendi's Method Illustrated by His Discussion of the Soul*, in: *Quadricentenaire de la naissance de Pierre Gassendi*, Digne-les-Bains, vol. 1, 181–192.
Michael/Michael 1988: Fred Michael, Emily Michael, *Gassendi on Sensation and Reflection: a non-Cartesian Dualism*, in: «History of European Ideas» 9.5, 583–595.
Michael/Michael 1989: Fred Michael, Emily Michael, *Two Early Modern Concepts of Mind: Reflecting Substance vs. Thinking Substance*, in: «Journal of the History of Ideas» 27.1, 29–48.
Michael/Michael 1990: Fred Michael, Emily Michael, *The Theory of Ideas in Gassendi and Locke*, in: «Journal of the History of Ideas» 51.3, 379–399.
Michel 1993: Armstrong Michel, *Lucrèce, Cicéron, Horace: La sérénité et l'*acedia, in: «Studi italiani di filologia classica» 11, 12–25.
Migne 1844–1855:Jacques–Paul Migne (ed.), *Patrologia latina*, 221 voll., Paris.
Migne 1856–1866:Jacques–Paul Migne (ed.), *Patrologia graeca*, 161 voll., Paris.
Milanese 1989: Guido Milanese, *Lucida carmina: comunicazione e scrittura da Epicuro a Lucrezio*, Milano.
Milanese 2003: Guido Milanese, *La felicità: scoperta, costruzione, ritrovamento (percorsi lucreziani)*, in: «Paideia» 58, 235–259.
Milanese 2004–2005: Guido Milanese, *Piaceri fondamentali e variazioni del piacere: nota esegetica a Lucrezio II 22*, in: «Acta Classica Universitatis Scientiarum Debreceniensis» 40–41, 215–222.
Milanese 2014: Guido Milanese, *L'immagine di Epicuro, la totalità della vita, la cultura romana*, in: Marco Beretta, Francesco Citti, Alessandro Iannucci (a cura di), *Il culto di Epicuro*, Firenze, 111–137.
Millor/Brooke 1979: William Millor, Cristopher Brooke (eds.), *The Letters of John of Salisbury. Vol. 1*, Oxford.
Mirhady 2001: David Mirhady, *Dicaearchus of Messana. The Sources, Text and Translation*, in: William Fortenbaugh, Eckart Schütrumpf (eds.), *Dicaearchus of Messana*, New Brunswick/London,3–142.
Mitsis 2018: Phillip Mitsis, *La libertà, il piacere, la morte. Studi sull'Epicureismo e sulla sua influenza*, edizione italiana a cura di Enrico Piergiacomi, Roma.
Mitsis 2019a: Phillip Mitsis, *La teoria etica di Epicuro. I piaceri dell'invulnerabilità*, edizione italiana a cura di Enrico Piergiacomi, Roma [ed. or. *Epicurus' Ethical Theory. The Pleasures of Invulnerability*, Ithaca/London 1988]
Mitsis 2019b: Phillip Mitsis, *Quanto moderna è la libertà del volere? Una matrice epicurea e qualche linea di influenza storica tra Lucrezio e Locke*, in: Fulvia de Luise, Irene Zavattero (a cura di), *La volontarietà dell'azione tra antichità e medioevo*, Trento, 205–230.

Mitsis 2022: Phillip Mitsis, *Epicurus on Living Blessedly*, in: J. Klein, N. Powers (eds.), *The Oxford Handbook of Hellenistic Philosophy*, Oxford, di prossima pubblicazione.
Mitsis/Piergiacomi 2018: Phillip Mitsis, Enrico Piergiacomi, *Edonismi. Epicurei e Cirenaici a confronto*, in: Mitsis 2018, 107–152.
Moen 2015: Olen Martin Moen, *Hedonism Before Bentham*, in: «Journal of Bentham Studies» 17, 1–18.
Monfasani 2000: John Monfasani, *The theology of Lorenzo Valla*, in: Jill Kraye, Martin William Francis Stone (eds.), *Humanism and Early Modern Philosophy*, London/New York, 1–23.
Montarese 2012: Francesco Montarese, *Lucretius and His Sources. A Study of Lucretius*, De rerum natura *I 635–920*, Berlin/Boston.
Monti 1981: Richard Monti, *Lucretius on Greed, Political Ambition and Society:* de rer. nat. *3. 59–86*, in: «Latomus» 40, 48–66.
Morana 1996: Cyril Morana, *L'atomisme antique face à l'amour*, in: «Revue philosophique de la France et de l'Étranger» 121, 119–132.
More 1651: Henry More, *The second lash of Alazonomastix*, Cambridge.
More 1668: Henry More, *Divine dialogues containing sundry disquisitions & instructions concerning the attributes and providence of God*, Cambridge.
More 1963–1997: Thomas More, *The Complete Works*, 15 voll., New Haven/London.
Moreau 1968: Joseph Moreau, *Épicure et la physique des dieux*, in: «Revue des études anciennes» 70, 286–294.
Moreau 2007: Isabelle Moreau, *«Guérir du sot». Les stratégies d'écriture des libertins à l'âge classique*, Paris.
Morel 2000: Pierre-Marie Morel, *Épicure, l'histoire et le droit*, in: «Revue des études anciennes» 102.3–4, 393–411.
Morel 2008: Pierre-Marie Morel, *Method and Evidence: On the Epicurean Preconception*, in John Cleary, Gary Gurtler (eds.), *Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy. Vol. XXIII: 2007*, Lanham, 25–48.
Morel 2013: Pierre-Marie Morel, *Epicuro e la desacralizzazione della necessità*, in: Francesca Masi, Stefano Maso (a cura di), *Fate*, *Chance and Fortune in Ancient Thought*, Amsterdam, 159–175
Morel 2018: Pierre-Marie Morel, *La peur, passion radicale*, in: Francesca Masi, Stefano Maso, Francesco Verde (eds), *Materialistic Pathe*, Napoli, 281–299.
Morel 2019: Pierre-Marie Morel, *Sexe, amour et politique chez Lucrèce*, in: «Philosophie antique» 19, 57–84.
Morenval 2017: Alexandra Morenval, *Le tout et l'infini dans* Le de rerum natura *de Lucrèce*, Amsterdam.
Moreschini 1961: Carlo Moreschini., *Due fonti sulla teologia epicurea*, in: «Parola del Passato» 80, 342–372.
Morgan/Taylor 2017: Llewelyn Morgan, Barnaby Taylor, *Memmius the Epicurean*, in: «The Classical Quarterly» 67.2, 528–541.
Mori 2016: Gianluca Mori, *L'ateismo dei moderni. Filosofia e negazione di Dio da Spinoza a d'Holbach*, Roma.
Mori 2021: Gianluca Mori, *A la recherche du noueveau Théophraste: Guy Patin redivivus*, in: «La Lettre clandestine» 29, 85–143.
Mori 2022: Gianluca Mori, *Athéisme et dissimulation au XVII*[e] *siècle. Guy Patin et le* Theophrastus redivivus, Paris.

Mormino 2011: Gianfranco Mormino, *Il triplo contratto sociale in Lucrezio e in Gassendi*, in: Filippo Del Lucchese, Vittorio Morfino, Gianfranco Mormino (a cura di), *Lucrezio e la modernità*, Napoli, 141–162.
Morrison 2013: Archibald Morrison, Nil igitur mors est ad nos*? Iphianassa, the Athenian Plague, and Epicurean Views of Death*, in: Daryn Lehoux, Archibald Morrison, Alison Sharrok (eds.), *Lucretius: poetry, philosophy, science*, Oxford, 211–232.
Mosetti Casaretto 2009: Francesco Mosetti Casaretto (a cura di), *Ermerico di Ellwangen: Epistola a Grimaldo*, Alessandria.
Mouraviev 2003: Serge Mouraviev, *Heraclitea iii. 1. Recensio: Memoria. Testimonia de Vita, Morte ac Scripto (cum effigiebus)*, Sankt Augustin 2003.
Movia 1968: Giancarlo Movia, *Anima e intelletto*, Padova.
Müller 1959: Gerhard Müller, *Die Darstellung der Kinetik bei Lukrez*, Berlin.
Müller 1978: Gerhard Müller, *Die* finalia *der sechs Bücher des Lucrez*, in: Olof Gigon (éd.), *Lucrèce. Huit exposés suivis de discussions*, Vandoeuvres/ Genève, 197–221.
Munro 1864: Hugh Andrew Munro (ed.), *Titi Lucreti Cari* De rerum natura *Libri sex. Volume II*, Cambridge.
Murr 1990: Sylvia Murr, *La science de l'homme chez Hobbes et Gassendi*, in: Yves Charles Zarka, Jean Bernhardt (éds.), *Thomas Hobbes: philosophie première*, *thérie de la science et politique*, Paris, 193–207.
Murr 1992: Sylvia Murr, *Foi religieuse et "libertas philosophandi" chez Gassendi*, in: «Revue des Sciences philosophiques et théologiques» 76.1, 85–100.
Murr 1993: Sylvia Murr, *Gassendi's Scepticism as a Religious Attitude*, in: Richard Popkin, Arie Johan Vanderjagt (eds.), *Scepticism and Irreligion in the Seventeenth and Eighteenth Centuries*, Leiden, 12–30.
Musacchio 2018: Enrico Musacchio, *Mario Equicola: Libro de natura de amore*, Roma.
Nardi 1647: Giovanni Nardi (ed.), *Titi Lucretii Cari De rerum natura libri sex*, Firenze.
Natali 2009: Carlo Natali (a cura di), *Alessandro d'Afrodisia. Il Destino. Trattato sul destino e su ciò che dipende da noi. Dedicato agli imperatori*, seconda edizione riveduta, Sankt Augustin.
Natali 2014: Carlo Natali, *Aristotele e il determinsimo*, in: Mario De Caro, Massimo Mori, Emidio Spinelli (a cura di), *Libero arbitrio. Storia di una controversia filosofica*, Roma, 39–57.
Naudé 1625: Gabriel Naudé, *Apologie pour tous les grands personnages qui ont esté faussement soupçonnez de magie*, La Haye.
Naudé 1637: Gabriel Naudé, *Syntagma de studio militari*, Roma.
Naudé 1647: Gabriel Naudé, *Quaestiones iatrosophica*, Ginevra.
Naudé 1650: Gabriel Naudé, *Jugement de tout ce qui a este imprimé contre le cardinal Mazarin*, Paris.
Naudé 1673: Gabriel Naudé, *Science des Princes, ou Considérations politiques sur les coups-d'état naude*, n.a. 1673 [ed. or. Rome 1639].
Naudeana et patiniana 1703: *Naudeana et patiniana, ou singularitez remarquables*, Amsterdam.
Nauta 2016: Lodi Nauta, *The Critique of Scholastic Language in Renaissance Humanism and Early Modern Philosophy*, in: Cecilia Muratori, Gianenrico Paganini (eds.), *Early Modern Philosophers and the Renaissance Legacy*, Berlin/New York, 59–79.
Németh 2017: Attila Németh, *Epicurus on the Self*, London.

Neri *et al*. 1951: Ferdinando Neri, Guido Martellotti, Enrico Bianchi, Natalino Sapegno (a cura di), *Francesco Petrarca: Rime, Trionfi e poesie latine*, Milano/Napoli.
Nestle 1973: Wilhelm Nestle, *Storia della religiosità greca*, Firenze [ed. or. *Griechische Religiosität*, Berlin 1930].
Nethercut 2021: Jason Nethercut, Ennius Noster*: Lucretius and the* Annales, Oxford.
Neumann 1968: Harry Neumann, *The Unpopularity of Epicurean Materialism: an Interpretation of Lucretius*, in: «The Modern Schoolman» 45, 299–311
Newton 1746: Isaac Newton, *Raccolta di opuscoli*, Venezia.
Nicoli 2014: Elena Nicoli, *Il giudizio su Epicuro nel commento di Giovan Battista Pio a Lucrezio*, in: Marco Beretta, Francesco Citti, Alessandro Iannucci (a cura di), *Il culto di Epicuro*, Firenze, 227–254.
Nifo 1544: Agostino Nifo, *Collectanea in libros Aristotelis de Anima*, Venezia.
Nifo 1546: Agostino Nifo, *Expositiones in omnes Aristotelis libros de historia animalium, de partibus animalium et earum causis, ac de generatione animalium*, Venezia.
Nifo 1554: Agostino Nifo, *De intellectu*, Venezia.
Nifo 1614: Agostino Nifo, *Opuscula moralia et politica*, Paris.
Nikolsky 2001: Boris Nikolsky, *Epicurus on Pleasure*, in: «Phronesis» 46.4, 440–465.
Norbrook 2016: David Norbrook, *Atheists and Republicans. Interpreting Lucretius in Revolutionary England*, in: David Norbrook, Stephen Harrison, Philip Hardie (eds.), *Lucretius and the Early Modern*, Oxford, 223–257.
Norden 1924: Eduard Norden, *Die Geburt des Kindes: Geschichte einer religiösen ldee*, Leipzig 1924.
Novati 1891–1911: Francesco Novati (a cura di), *Coluccio Salutati: Epistolario*, 5 voll., Roma.
Nugent 1994: Georgia Nugent, *Mater Matters: The Female in Lucretius'* De Rerum Natura, in: «Colby Quarterly» 30.3, 179–205.
Núñez Vela 1570: Pedro Núñez Vela, *Dialecticae libri tres*, Basileae.
Nuovo 2017: Victor Nuovo, *John Locke. The Philosopher as Christian Virtuoso*, Oxford.
Nussbaum 1998: Martha Nussbaum, *Terapia del desiderio*, trad. it. Nicoletta Scotti Muth, Milano [ed. or. *The Therapy of Desire*, Princeton 1994].
O'Brien 2010: John O'Brien, *Le* Lucrèce *de Denys Lambin: entre revendication et prudence*, in: *La renaissance de Lucrèce*, Paris, 35–46.
O'Connor 1989: David O'Connor, *The Invulnerable Pleasures of Epicurean Friendship*, in: «Greek, Roman and Byzantine Studies» 30.2, 165–186.
O'Keefe 1996: Tim O'Keefe, *Does Epicurus Need the Swerve as an Archê of Collisions?*, in: «Phronesis» 41.3, 305–317.
O'Keefe 2001a: Tim O'Keefe, *Is Epicurean Friendship Altruistic?*, in: «Apeiron» 34.4, 269–305.
O'Keefe 2001b: Tim O'Keefe, *Would a community of wise Epicureans be just?*, in: «Ancient Philosophy» 21.1, 133–146.
O'Keefe 2003: Tim O'Keefe, *Lucretius on the cycle of life and the fear of death*, in: «Apeiron» 36.1, 43–65.
O'Keefe 2005: Tim O'Keefe, *Epicurus on Freedom*, Cambridge.
Onfray 2009: Michel Onfray, *L'età dei libertini. Controstoria della filosofia III*, trad. it. di Gregorio De Paola, Roma [ed. or. *Les Libertins baroques. Contre-histoire de la philosophie III*, Paris 2007].
Opelt 1972: Ilona Opelt, *Lukrez bei Hieronymus*, in «Hermes» 100.1, 76–81.
Orlandi 1975: Giovanni Orlandi (a cura di), *Aldo Manuzio editore. Dediche, prefazioni, note ai testi. Vol. 1*, Milano.

Osler 1983: Margaret Osler, *Providence and Divine Will in Gassendi's Views on Scientific Knowledge*, in: «Journal of the History of Ideas», 44.4, 549–560.

Osler 1994: Margaret Osler, *Divine Will and the Mechanical Philosophy. Gassendi and Descartes on Contingency and Necessity in the Created World*, Cambridge.

Osler 1997: Margaret Osler, *Volonté divine et vérité mathématique: le conflit entre Descartes et Gassendi sur le statut vérités éternelles*, in: Sylvia Murr (éd.), *Gassendi et l'Europe*, Paris, 31–41.

Osler 2000: Margaret Osler, *Renaissance humanism, lingering Aristotelianism and the new natural philosophy: Gassendi on final causes*, in: Jill Kraye, Martin William Francis Stone (eds.), *Humanism and Early Modern Philosophy*, London/New York, 293–208.

Osler 2001: Margaret Osler, *Whose Ends? Teleology in Early Modern Natural Philosophy*, in: «Osiris», 16, 151–168.

Osler 2003: Margaret Osler, *Early Modern Uses of Hellenistic Philosophy: Gassendi's Epicurean Project*, in: Brad Inwood, Jon Miller (eds.), *Hellenistic and Early Modern Philosophy*, Cambridge, 30–44.

Osler 2008: Margaret Osler, *Gassendi: résurrection et atomisme, les limites de la raison et les frontières de la mécanisation*, in: Sylvie Taussig (éd.), *Gassendi et la modernité*, Turnhout, 249–260.

Pacchi 2007: Arrigo Pacchi, *Hobbes e l'epicureismo*, in: Arrigho Pacchi, *Scritti hobbesiani (1978–1990)*, a cura di Agostino Luppoli, Milano, 29–46 [ed. or. «Rivista critica di storia della filosofia» 33, 1978, 54–71].

Packman 1976: Zola Marie Packman, *Ethics and Allegory in the Proem of the Fifth Book of Lucretius' "De Rerum Natura"*, in: «The Classical Journal» 71.3, 206–212.

Paganini 1978: Gianenrico Paganini, *Tra Epicuro e Stratone: Bayle e l'immagine di Epicuro dal Sei al Settecento*, in: «Rivista critica di storia della filosofia» 33.1, 72–115.

Paganini 1990: Gianenrico Paganini, *Hobbes, Gassendi e la psicologia del meccanicismo*, in: Andrea Napoli (a cura di), *Hobbes oggi*, Milano, 351–445.

Paganini 1991: Gianenrico Paganini, *Prudenza, utilità e giustizia nel Seicento: Pierre Gassendi*, in: «Rivista di storia della filosofia» 46, 481–510.

Paganini 1995a: Gianenrico Paganini, *La fede, il dubbio e gli atomi*, in: Pietro Rossi, Carlo Augusto Viano (a cura di), *Storia della filosofia. Vol. 3: Dal Quattrocento al Seicento*, Roma/Bari,350–368.

Paganini 1995b: Gianenrico Paganini, *Vico et Gassendi: de la prudence à la politique*, in: «Nouvelles de la République des Lettres» 2, 7–32.

Paganini 2000: Gianenrico Paganini, *Hobbes, Gassendi et le* De Cive, in: Miguel Benitez, Antony McKenna, Gianenrico Paganini, Jean Salem (éds.), *Materia actuosa*, Paris, 183–206.

Paganini 2002: Gianenrico Paganini, *Hobbes et Gassendi: la psychologie dans le projet mécaniste*, in: «Kriterion» 106, 20–41.

Paganini 2004a: Gianenrico Paganini, *Hobbes, Gassendi and the tradition of political Epicureanism*, in: Gianenrico Paganini, Edoardo Tortarolo (Hrsg.), *Die Garten und die Moderne*, Stuttgart-Bad Cannstatt, 113–137.

Paganini 2004b: Gianenrico Paganini, *Il «De vita et moribus Epicuri» di Pierre Gassendi*, in: «Giornale critico della filosofia italiana» 85.2, 329–331.

Paganini 2005: Gianenrico Paganini, *Hobbes, Gassendi und die Hypothese der Weltvernichtung*, in: Martin Mulsow, Marcelo Stamm (Hrsg.), *Konstellationsforschung*, Frankfurt am Main, 258–339.

Paganini 2008a: Gianenrico Paganini, *Introduzione alle filosofie clandestine*, Roma/Bari.
Paganini 2008b: Gianenrico Paganini, *Le néant et le vide. Les parcours croisés de Gassendi et Hobbes*, in: Sylvie Taussig (éd.), *Gassendi et la modernité*, Turnhout, 177–214.
Paganini 2012: Gianenrico Paganini, *Il piacere dell'amicizia. Hobbes, Gassendi e il circolo neo-epicureo dell'Accademia di Montmor*, in: Michael Erler, Wolfgang Josef Rother (Hrsg.), *Philosophie der Lust*, Basel, 239–257.
Paganini 2015a: Gianenrico Paganini, *Hobbes e Gassendi tra neo-Epicureismo e modelli meccanici della mente*, in: Eugenio Canone (a cura di), *Anima-corpo alla luce dell'etica. Antichi e moderni*, Firenze, 281–294.
Paganini 2015b: Gianenrico Paganini, *L'utile dei moderni. Diritto e legge di natura in Pierre Gassendi*, in: Dario Generali (a cura di), *Le radici della razionalità critica. Vol. 1*, Milano/Udine, 577–589.
Paganini 2016: Gianenrico Paganini, *Thomas Hobbes Against the Aristotelian Account of the Virtues and His Renaissance Source Lorenzo Valla*, in: Cecilia Muratori, Gianenrico Paganini (eds.), *Early Modern Philosophers and the Renaissance Legacy*, Berlin/New York, 2016, 221–237.
Paganini 2017: Gianenrico Paganini, *Political Animals in Seventeenth-Century Philosophy: Some Rival* Paradigms *(Hobbes and Gassendi)*, in: Stefanie Buchenau, Roberto Lo Presti (eds), *Human & Animal Cognition in Early Modern Philosophy & Medicine*, Pittsburg, 186–200.
Paganini 2020: Gianenrico Paganini, *Early Modern Epicureanism: Gassendi and Hobbes in Dialogue on Psychology, Ethics, and Politics*, in: Phillip Mitsis (ed.), *The Oxford Companion of Epicureanism*, Oxford, 671–710.
Pagnoni 1974: Maria Rita Pagnoni, *Prime note sulla tradizione medievale ed umanistica di Epicuro*, in: «Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa. Classe di Lettere e Filosofia» 4.4, 1443–1477.
Pala 1990: Lucio Pala, *Riflessioni sul «popolo» nel Seicento: Patin, Naudé, Gassendi*, in: Silvia Rota Ghibaudi, Franco Barcia (a cura di), *Studi politici in onore di Luigi* Firpo. *Volume secondo: Ricerche sui secoli XVII–XVIII*, Milano, 295–321.
Paladini 2011: Mariantonietta Paladini, *Lucrezio e l'Epicureismo tra Riforma e Controriforma*, Napoli.
Paladini 2014: Mariantonietta Paladini, *Girolamo Seripando e il* De natura divina adversus Epicurum, in: «Atene e Roma» 7.3/4, 191–209.
Palingenio Stellato 1722: Marcello Palingenio Stellato, *Zodiacus vitae*, Rotterdam.
Palmer 2014: Ada Palmer, *Reading Lucretius in the Renaissance*, Cambridge.
Palmer 2020: Ada Palmer, *The Persecution of Renaissance Lucretius Readers Revisited*, in: Hardie *et al*. 2020, 167–197.
Palmerino 1999: Carla Rita Palmerino, *Pierre Gassendi's* De philosophia Epicuri universe *rediscovered. New Perspectives on the Genesis of the* Syntagma philosophicum, in: «Nuncius» 14.1, 263–294.
Pancheri 1976: Lilian Unger Pancheri, *The Magnet, the Oyster, and the Ape, or Pierre Gassendi and the Principle of Plenitude*, in: «Modern Schoolman» 53, 141–150.
Panizza 1999: Letizia Panizza, *Pico della Mirandola e il* De genere dicendi philosophorum *del 1485: l'encomio paradossale dei "Barbari" e la loro parodia*, in: «I Tatti Studies in the Italian Renaissance» 8, 69–103.

Pantin 2010: Isabelle Pantin, *Le* De rerum natura *comme modèle poétique. Réflexions sur quelques divergences entre l'Italie et la France*, in: *La renaissance de Lucrèce*, Paris, 165–184.

Paolucci 1997: Paola Paolucci, *Zoogonia lucreziana: una versione scientifica.* De rerum natura *5, 783–825*, in: Sergio Sconocchia, Lucio Toneatto (a cura di), *Lingue tecniche del greco e del latino. Vol. II*, Bologna, 93–103.

Papa 1963: Raffaele Papa, *L'originalità di Lucrezio filosofo e poeta nel l. V del "De rerum natura"*, Napoli.

Paratore 1947: Ettore Paratore, *Il fondamento religioso della «metafisica» epicurea*, in: «Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa» 16.2, 125–148.

Parigi 2015: Silvia Parigi, *Effluvia, Action at a Distance, and the Challenge of the Third Causal Model*, in: «International Studies in the Philosophy of Science» 29.4, 351–368.

Pascal 1904: Carlo Pascal, Morte e resurrezione in Lucrezio, in: «Rivista di filologia e di istruzione classica» 32.1, 589–600.

Pasoli 1970: Elio Pasoli, *Ideologia nella poesia: lo stile di Lucrezio*, in: «Lingua e stile» 5, 367–386.

Passannante 2011: Gerard Passannante, *The Lucretian Renaissance. Philology and the Afterlife of Tradition*, Chicago/London.

Passannante 2012: Gerard Passannante, *Reading for Pleasure: Disaster and Digression in the First Renaissance Commentary on Lucretius*, in: Brook Holmes, Wilson Henry Shearin (eds.), *Dynamic Reading. Studies in the Reception of Epicureanism*, Oxford, 89–112.

Passannante 2018: Gerard Passannante, *Burning Lucretius*, in: «Studies in Philology» 115.2, 267–285.

Patrizi 1569: Francesco Patrizi, *De institutione reipublicae libri IX*, Argentinae.

Pav 1966: Peter Anton Pav, *Gassendi's Statement of the Principle of Inertia*, in: «Isis» 57.1, 24–34.

Pedemonte 1546: Francesco Pedemonte, *Ecphrasis in Horatii Flacci artem poeticam*, Venetiae.

Pepino 2018: Alex Pepino, *Lucrèce poète ou philosophe? XVe–XVIe siècles*, in: «Réforme, Humanisme, Renaissance» 86.1, 167–183.

Perelli 1955: Luciano Perelli, *Epicuro e la dottrina di Crizia contro la religione*, in: «Rivista di filologia e di istruzione classica» 83, 29–56.

Perelli 1961: Luciano Perelli, *Lucrezio contro Epicuro in V, 195–234*, in: «Rivista di filologia e di istruzione classica» 89, 239–282.

Perelli 1966–1967: Luciano Perelli, *La storia dell'umanità nel V libro di Lucrezio*, in: «Atti della Accademia delle Scienze di Torino. Classe di scienze morali, storiche e filosofiche» 101, 117–285.

Perelli 1969: Luciano Perelli, *Lucrezio: poeta dell'angoscia*, Firenze.

Périllié 2005: Jean-Luc Périllié, *Colotès et la béatification épicurienne de l'amitié*, in: «Les Ètudes Philosophiques» 73.2, 229–259.

Peroli 2017: Enrico Peroli (a cura di), *Niccolò Cusano: Opere filosofiche, teologiche e matematiche*, Milano.

Perret 1940: Jacques Perret, *L'amour de l'argent, l'ambition et la crainte de la mort (Lucrèce, III, 59–86)*, in: *Mélanges de philologie, de littérature et d'histoire anciennes offerts à Alfred Ernout*, Paris, 277–284.

Pesce 1988: Domenico Pesce, *Saggio su Epicuro*, Brescia.

Pesce 2018: Mauro Pesce, *Il cristianesimo, Gesù e la modernità*, Roma.

Peters 1984: Edward Peters, *What was God doing before He created the Heavens and the Earth?*, in: «Augustiniana» 34.1/2, 53–74.
Petit 1660: Pierre Petit, *De motu animalium spontaneo liber unus*, Paris.
Petit 1661: Pierre Petit, *De lacrymis libri tres*, Paris.
Petit 1665: Pierre Petit, *De extensione animae et rerum incorporearum natura libri II*, Paris.
Petit 1682: Pierre Petit, *Miscellanearum observationum libri quaotuor*, Utrecht.
Petit 1686: Pierre Petit, *De Sibylla libri tres*, Lipsia.
Petit 1688: Pierre Petit, *De natura et moribus anthropophagorum dissertatio*, Utrecht.
Petoletti 2000: Marco Petoletti (a cura di), *Il «Chronicon» di Benzo d'Alessandria e i classici latini all'inizio del XIV secolo. Edizione critica del libro XXIV: «De moribus et vita philosophorum»*, Milano.
Philippson 1983: Robert Philippson, *Studien zu Epikur und den Epikureern*, Hildesheim.
Piazzi 2008: Lisa Piazzi, *Atomismo e polemica filosofica: Lucrezio e i Presocratici*, in: Marco Beretta, Francesco Citti (a cura di), *Lucrezio: la natura e la scienza*, Firenze, 11–25.
Piazzi 2009: Lisa Piazzi, *Lucrezio. Il* De rerum natura *e la cultura occidentale*, Napoli.
Piazzi 2011a: Lisa Piazzi, *Lucrezio e i Presocratici. Un commento a* De rerum natura *1, 635–920*, Pisa.
Piazzi 2011b: Lisa Piazzi (a cura di), *Lucrezio: Le leggi dell'universo (*La natura, *Libro 1)*, Venezia.
Piazzi 2014: Lisa Piazzi, Accipito docti rationem mente Lucreti. *Sulla presenza di Lucrezio nei poemi latini di Giordano Bruno*, in: «Atene e Roma» 7.3/4, 210–238.
Picavet 1893: Francois Picavet, *Les rapports de la religion et de la philosophie en Grèce: Épicure fondateur d'une religion nouvelle*, in: «Revue de l'histoire des religions» 27, 315–344.
Piccolomini 1554: Alessandro Piccolomini, *La seconda parte de la filosofia naturale*, Venezia.
Piccolomini 1595a: Francesco Piccolomini, *Naturae totius universi scientia perfecto quinque partibus absoluta*, Frankfurt.
Piccolomini 1595b: Francesco Piccolomini, *Universa philosophia de moribus*, Frankfurt.
Piccolomini 1864: Alessandro Piccolomini, *L'Alessandro*, Milano.
Pico della Mirandola 1601: Giovanni Pico della Mirandola, *Opera omnia*, 2 voll., Basilea.
Piergiacomi 2017a: Enrico Piergiacomi, *La folle nostalgia dell'immortalità. Su Epicuro*, Ad Men. *124.10–11*, in: «Studi classici e orientali» 63, 91–102.
Piergiacomi 2017b: Enrico Piergiacomi, *Storia delle antiche teologie atomiste*, Roma.
Piergiacomi 2019: Enrico Piergiacomi, *Azione o moto? Gli Epicurei su piante, animali e bambini*, in: Fulvia de Luise, Irene Zavattero (a cura di), *La volontarietà dell'azione tra antichità e medioevo*, Trento, 263–294.
Piergiacomi 2022: Enrico Piergiacomi, *Sin and Divine Pleasure in the Atomistic Tradition: from Epicurus' Theology to Gassendi's «Syntagma philosophicum»*, in: «Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie» 69.2, 213–230.
Pieri 1977: Alieto Pieri, *Lucrezio in Macrobio. Adattamenti al testo virgiliano*, Firenze.
Piettre 1999: Renée Piettre, *Épicure, dieu et image de dieu: une autarcie extatique*, in: «Revue de l'Histoire des Religions» 216.1, 5–30.
Pigeaud 1980: Jackie Pigeaud, *La physiologie de Lucrèce*, in: «Revue des études latines» 58, 176–200.
Pigeaud 1994: Jackie Pigeaud, *Les dieux d'Épicure*, in: Jean-Paul Dumont, Jacqueline Lagrée, Daniel Delattre (éds.), *Ainsi parlaient les anciens*, Lille, 131–147.

Pigeaud 2006: Jackie Pigeaud, *La grâce épicurienne*, in: «Littératures classiques» 60.2, 27–38.
Pintard 1937: René Pintard, *Descartes et Gassendi*, in: R. Bayer (éd.), *Travaux du IX*[e] *Congrès international de philosophie. Vol. II: Études Cartésiennes*, Paris, 115–122.
Pintard 1943: René Pintard, *Des manuscrits de Gassendi à l'œuvre imprimée: la genèse du «Syntagma philosophicum»*, in: René Pintard, *La Mothe le Vayer, Gassendi, Guy Patin*, Paris, 32–46.
Pintard 1948: René Pintard, *Modernisme, humanisme, libertinage. Petite suite sur le "cas Gassendi"*, in: «Revue d'Histoire littéraire de la France» 48.1, 1–52.
Pintard 1983: René Pintard, *Le libertinage érudit dans la première moitié du XVII*[e] *siècle*, nouvelle édition augmentée d'un avant-propos et de notes et réflexions sur les problèmes de l'histoire du libertinage, Genève/Paris.
Pio 1511: Giovanni Battista Pio (ed.), *In Carum Lucretium poetam Commentarii*, Bologna.
Pizzani 1959: Ubaldo Pizzani, *Il problema del testo e della composizione del* De rerum natura
Pizzani 1979: Ubaldo Pizzani, *La distinzione lucreziana tra* animus *e* anima, in: *Studi di poesia latina in onore di Antonio Traglia. Vol. 1*, Roma, 229–252.
Pizzani 1983: Ubaldo Pizzani, *La psicologia lucreziana nell'interpretazione di G. B. Pio*, in: «Res Publica Litterarum» 6, 291–302.
Pizzani 1986: Ubaldo Pizzani, *Dimensione cristiana dell'Umanesimo e messaggio lucreziano: La* Paraphrasis in Lucretium *di Raphael Francus*, in: Giovannangiola Tarugi (a cura di), *Validità perenne dell'Umanesimo*, Firenze, 313–333.
Pizzani 1996: Ubaldo Pizzani, *L'antropologia lucreziana nella interpretazione di Pietro Gassendi alla luce del rapporto fra uomo e natura*, in Luisa Rotondi, Secchi Tarugi (a cura di), *L'uomo e la natura nel Rinascimento*, Milano, 309–330.
Pizzani 1997: Ubaldo Pizzani, *Lucrezio, il panteismo, la zoogonia e . . . Pietro Gassendi*, in: Sergio Sconocchia, Lucio Toneatto (a cura di), *Lingue tecniche del greco e del latino. Vol. II*, Bologna, 105–126.
Pizzolato 1971: Luigi Franco Pizzolato, *Una possibile presenza lucreziana in Agostino ("Conf.", VII, 21, 27)*, in: «Revue des études augustiniennes» 17, 55–57
Platina 1637: Bartolomeo Platina, *De principe libri III*, Genova.
Polito 2006: Roberto Polito, *Matter, Medicine, and the Mind: Asclepiades vs. Epicurus*, in: «Oxford Studies in Ancient Philosophy» 30, 285–335.
Poliziano 1536: Angelo Poliziano, *Opera: Vol. 1*, Lyon.
Pontani 2005: Filippomaria Pontani (a cura di), *Eraclito: Questioni omeriche*, Pisa.
Pope 1986: Maurice Pope, *Epicureanism and the Atomic Swerve*, in: «Symbolae Osloenses» 61, 77–97.
Popkin 1995: Richard Popkin, *La storia dello scetticismo. Da Erasmo a Spinoza*, introduzione di Simona Morini, trad. it. di Rodolfo Rini, Milano [ed. or. *The History of Skepticism from Erasmus to Spinoza*, Assen, 1960].
Porter 2003: James Porter, *Epicurean Attachments: Life, Pleasure, Beauty, Friendship, and Piety*, in: «Cronache Ercolanesi» 33, 205–227.
Possevino 1593: Antonio Possevino, *Bibliotheca selecta*, Romae.
Posthumus Meyjes 1988: Guillaume Posthumus Meyjes (ed.), *Hugo Grotius: Meletius*, Leiden.
Procaccioli 2001: Paolo Procaccioli (a cura di), *Cristoforo Landino: Comento sopra la* Comedia, 4 voll., Roma.
Prosperi 2004: Valentina Prosperi, *"Di soavi licor gli orli del vaso": la fortuna di Lucrezio dall'Umanesimo alla Controriforma*, Torino.

Prosperi 2008: Valentina Prosperi, *Per un bilancio della fortuna di Lucrezio in Italia tra Umanesimo e Controriforma*, in: «Sandalion» 31, 191–210.
Prosperi 2020: Valentina Prosperi, *Lost in Translation. The Sixteenth CenturyVernacular Lucretius*, in: Hardie *et al*. 2020, 145–166.
Pucci 1966: Giuseppe Pucci, *Echi lucreziani in Cicerone*, in: «Studi italiani di filologia classica» 38, 70–132.
Puliga 1983: Donatelli Puliga, *Χρόνος e θάνατος in Epicuro*, in: «Elenchos» 4, 235–260.
Purinton 1999: Jeffrey Purinton, *Epicurus on "Free Volition" and the Atomic Swerve*, in: «Phronesis» 44.4, 253–299.
Purinton 2001: Jeffrey Purinton, *Epicurus on the Nature of the Gods*, in: «Oxford Studies in Ancient Philosophy» 21, 181–231.
Puteanus 1609: Erycius Puteanus, *De Laconysmo Syntagma*, Louvain.
Rabil 1972: Albert Rabil, *Erasmus and the New Testament*, Lanham.
Raimondi 1958: Ezio Raimondi (a cura di), *Torquato Tasso: Dialoghi*, 3 voll., Firenze.
Raimondi 1972: Ezio Raimondi, *Politica e commedia. Dal Beroaldo a Machiavelli*, Bologna.
Raimondi/Carparelli 2010: Francesco Paolo Raimondi, Mario Carparelli (a cura di), *Giulio Cesare Vanini: Tutte le opere*, Milano.
Rambaux 1980: Claude Rambaux, *La logique de l'argumentation dans le* De rerum natura, *III, 830–1094*, in: «Revue des études latines» 58, 201–219.
Ramelli 2007 = Ilaria Ramelli (a cura di), *Epicurea: testi di Epicuro e testimonianze epicuree nella raccolta di Hermann Usener*, Milano 2003
Ramelli 2014: Ilaria Ramelli, *The Reject of the Epicurean Ideal of Pleasure in Late Antique Sources: Not Only Misunderstandings*, in: «Mirabilia» 18, 6–21.
Ramo 1577: Pietro Ramo, *Praefationes, epistolae, orationes*, Maribor.
Rapisarda 1947–1950: Emanuele Rapisarda, *L'Epicureismo nei primi scrittori latini cristiani*, in: «Antiquitas» 1, 45–52.
Read 1940: William Merritt Read, *Spontaneous Generation in Lucretius* III, *713–740*, in: «The Classical Journal» 36.1, 38–40.
Rebeggiani 2020: Stefano Rebeggiani, *Roman Agamemnon. Political Echoes in the Proem to Lucretius'* De rerum natura, in: «Mnemosyne» 73, 441–463.
Redondi 1983: Pietro Redondi, *Galileo eretico*, Torino.
Reeve 2005: Michael Reeve, *The Italian Tradition of Lucretius Revisited*, in: «Aevum» 79.1, 115–164.
Reinhardt 2002: Tobias Reinhardt, *The Speech of Nature in Lucretius' "De Rerum Natura" 3.931–71*, in: «The Classical Quarterly» 52.1, 291–304.
Reinhardt 2004: Tobias Reinhardt, *Readers in the Underworld: Lucretius*, de Rerum Natura *3.912–1075*, in: «The Journal of Roman Studies» 94, 27–46.
Reinhardt 2008: Tobias Reinhardt, *Epicurus and Lucretius on the Origins of Language*, in: «The Classical Quarterly» 58.1, 127–140.
Renaldo 1980: John Renaldo, *I gesuiti, l'atomismo e l'empirismo nel Seicento italiano*, in: Sergio Bertelli (a cura di), *Il libertinismo in Europa*, Milano/ Napoli, 229–237.
Repici 2015: Luciana Repici, *Nature silenziose. Le piante nel pensiero ellenistico e romano*, Torino.
Rexine 1961: John Efstratios Rexine, *Theologies of Epicurus and Lucretius*, in: «The Classical Bulletin» 37, 51–54.

Rey 2018: Alfonso Rey (dir.), *Francisco de Quevedo: Providencia de Dios, padecida de los que la niegan y gozada de los que la confiesan*, in: Alfonso Rey (dir.), *Francisco de Quevedo: Obras completas en prosa. Volumen VII*, Madrid, 427–570.

Ricci 1754: Francesco Maria Ricci (a cura di), *Il poema* De principiis rerum *di Scipione Capece*, Venezia.

Richardson/Carman 2009: William Frank Richardson, John Burd Carman (eds.), *Andreas Vesalius: On the Fabric of the Human Body. Vol. 5: Books VI (The Heart and Associated Organs) and VII (The Brain)*, California.

Robert 2013: Aurélien Robert, *Épicure et les épicuriens au Moyen Âge*, in: «Micrologus» 21, 3–45.

Robert 2017: Aurélien Robert, *La* Lettre sur le bonheur *de Matteo Garimberti (fin XIV*[c] *siècle) ou la volupté vertueuse selon Aristote, Sénéque et Épicure*, in: Cristophe Grellard (éd.), *Miroir de l'amitié*, Paris.

Robert 2021: Aurélien Robert, *Épicure aux enfers. Hérésie, athéisme, et hédonisme au Moyen âge*, Domont.

Robortello 1548: Francesco Robortello, *De historica facultate*, Firenze.

Robortello 1555a: Francesco Robortello, *In librum Aristotelis de arte Poetica*, Basilea.

Robortello 1555b: Francesco Robortello, *Paraphrasis in librum Horatii, qui vulgo* De arte poetica *inscribitur*, Basilea.

Rocca 2002: Silvana Rocca, *Il bestiario della violenza. L'animale tra primitivismo e guerra*, in: «Silvae di Latina Didaxis» 3.7, 27–36.

Roche 2020: Bruno Roche, *Lumières épicuriennes au XVII*[e] *siècle. La Mothe Le Vayer, Molière et La Fontaine, lecteurs et continuateurs de Lucrèce*, Paris.

Rochot 1944: Bernard Rochot, *Les travaux de Gassendi sur Épicure et sur l'atomisme*, Paris.

Rochot 1947: Bernard Rochot, *Le cas Gassendi*, in: «Revue d'Histoire littéraire de la France» 47.4, 289–313.

Rochot 1951: Bernard Rochot, *Les vérités éternelles dans la querelle entre Descartes et Gassendi*, in: «Revue Philosophique de la France et de l'Étranger» 141, 288–298.

Rochot 1955: Bernard Rochot, *Gassendi: le philosophe*, in: *Pierre Gassendi. Sa Vie et son Œuvre (1592–1655)*, Paris, 71–107.

Rochot 1957a: Bernard Rochot, *L'histoire de la pensée antique dans l'œuvre de Gassendi*, in: «Les Études philosophiques» 12.3, 438–441.

Rochot 1957b: Bernard Rochot, *La vraie philosophie de Gassendi*, in: *Actes du congrès du Tricentenaire de Pierre Gassendi*, 229–247.

Rochot 1959: Bernard Rochot (éd.), *Pierre Gassendi: Dissertations en forme de paradoxes contre les Aristotéliciens*, Paris.

Rochot 1992: Bernard Rochot, *Descartes et Gassendi*, in: Vere Chappell (ed.), *Essays on Early Modern Philosophers from Descartes and Hobbes to Newton and Leibniz. Volume 2*, New York/ London,199–211.

Rodighiero 2009: Andrea Rodighiero, *Fortuna di una citazione: il lucreziano* Suave, mari magno, in: «Materiali e discussioni per l'analisi dei testi classici» 62, 59–75.

Rodigino 1550: Celio Rhodigino, *Lectionum antiquarum libri 30*, Basilae.

Rodis-Lewis 1975: Geneviève Rodis-Lewis, *Nature et civilisation dans l'Épicurisme*, in: «Les Études philosophiques» 4, 415–433.

Rodríguez-Gallego 2010: Fernando Rodríguez-Gallego (dir.), *Francisco de Quevedo: Nombre, origen, intento, recomendación y descendencia de la doctrina estoica. Defiéndese Epicuro*

de las calumnias vulgares, in: Alfonso Rey (dir.), *Francisco de Quevedo: Obras completas en prosa. Volumen IV, Tomo II*, Madrid, 567–712.

Romano 2008: Elisa Romano, *Tempo della storia, tempo della scienza: innovazione e progresso in Lucrezio*, in: Marco Beretta, Francesco Citti (a cura di), *Lucrezio: la natura e la scienza*, Firenze, 51–67.

Ronca/Curr 1997: Italo Ronca, Matthew Curr (eds.), *William of Conches: A Dialogue on Natural Philosophy*, Notre Dame.

Ronconi 1972: Alessandro Ronconi, *Interpretazioni letterarie nei classici*, Firenze.

Rosenbaum 1986: Stephen Rosenbaum, *How to Be Dead and Not Care: A Defense of Epicurus*, in: «American Philosophical Quarterly» 23.2, 217–225.

Rosenbaum 1989: Stephen Rosenbaum, *The Symmetry Argument: Lucretius Against the Fear of Death*, in: «Philosophy and Phenomenological Research» 50.2, 353–373.

Rosini 1821–1832: Giovanni Rosini (a cura di), *Opere di Torquato Tasso*, 33 voll., Firenze.

Roskam 2007: Geert Roskam, *Live Unnoticed (Λάθε βιώσας). On the Vicissitudes of an Epicurean Doctrine*, Leiden.

Roskam 2012: Geert Roskam, *Will the Epicurean Sage Break the Law if He is Perfectly Sure that He Will Escape Detection? A Difficult Problem Revisited*, in: «Transactions of the American Philological Association» 142.1, 23–40.

Roth 2017: Tobias Roth, *From Plague to Scabies. Rewriting Lucretius in Angelo Poliziano's* Sylva in scabiem, in: Helmut Pfeiffer, Irene Fantappiè, Tobias Roth (eds.), *Renaissance Rewritings*, Berlin/New York, 127–142.

Rowan Beye 1963: Charles Rowan Beye, *Lucretius and Progress*, in: «The Classical Journal» 58.4, 160–169.

Runia 1996: David Runia, *Atheists in Aëtius: Text, translation and comments on* De placitis *1.7.1–10*, in: «Mnemosyne» 49, 542–576.

Russell 2000: Daniel Russell, *Epicurus and Lucretius on Saving Agency*, in: «Phoenix» 54.3/4, 226–243.

Russell 2011: Daniel Russell, *Epicurus on Friends and Goals*, in: Dane Gordon, David Suits (eds.), *Epicurus. His continuing influence and contemporary relevance*, Rochester, 167–181.

Rutherford 2006: Donald Rutherford, *Innovation and Orthodoxy in Early Modern Philosophy*, in: Donald Rutherford, *The Cambridge Companion to Early Modern Philosophy*, Cambridge, 11–38.

Sabbadini 1915–1916: Remigio Sabbadini, *Epistolario di Guarino veronese*, Venezia.

Saccenti 1966: Mario Saccenti, *Lucrezio in Toscana. Studio su Alessandro Marchetti*, Firenze.

Saint-Evremond 1865: Charles de Saint-Evremond, *Œuvres mêlées*, Paris.

Sakamoto 2009: Kuni Sakamoto, *The German Hercules's Heir: Pierre Gassendi's Reception of Keplerian Ideas*, in: «Journal of the History of Ideas» 70.1, 69–91.

Salaün 2019: Julie Salaün, *Un plaidoyer en faveur de Lucrèce adressé au roi très chrétien Charles IX, l'épître dédicatoire de l'édition du* De rerum natura *par Denys Lambin en 1563*, s.d., consultabile al sito: https://www.univ–brest.fr/digitalAssets/53/53755_Denys–Lambin–Ep––tre–d––dicatoire–du–De–rerum–natura–de–Lucr––ce–adress––e––––Charles–IX––2–.pdf]

Salem 1990: Jean Salem, *La mort n'est rien pour nous. Lucrèce et l'éthique*, Paris.

Salem 1994: Jean Salem, *Tel un dieu parmi les hommes. L'éthique d'Épicure*, Paris.

Salem 2004: Jean Salem, *Peut-on définir les principes d'une politique épicurienne sur la base des sources anciennes?*, in: Gianenrico Paganini, Edoardo Tortarolo (Hrsg.), *Die Garten und die Moderne*, Stuttgart-Bad Cannstatt, 23–43.
Salemme 2009: Carmelo Salemme, *Animali in guerra (Lucr. 5, 1308–1349)*, in: «Invigilata Lucernis» 31, 157–175.
Salemme 2014: Carmelo Salemme, *Lucrezio e la mortalità del mondo (5, 235–415): tra rappresentazione e ridescrizione*, in: «Bollettino di studi latini» 47.1, 29–43.
Salvadore 1990: Marcello Salvadore, *Il* foedus *e la nascita della lingua*, in: «Sileno» 15, 5–39.
Sanders 2004: Kirk Sanders, *Cicero "De Natura Deorum" 1.48–9: "Quasi corpus?"*, in: «Mnemosyne» 57.2, 215–218.
Sanders 2008: Kirk Sanders, Mens *and Emotion: "De Rerum Natura" 3.136–46*, in: «The Classical Quarterly» 58.1, 362–366.
Sandys 1632: George Sandys (eds.), *Ovid's Metamorphosis Englished, Mythologiz'd, and Represented in Figures*, Oxford.
Santini 2009: Carlo Santini, *Elogio di Epicuro e trasmissione del sapere: semiologia di Lucr. 3, 3*, te sequor, in: «Euphrosyne» 37, 301–308.
Santoro 2000: Mariacarolina Santoro (a cura di), *[Demetrio Lacone]: [La forma del dio]*, Napoli.
Sarasin 1926: Jean François Sarasin, *Œuvres. Vol. 2: Œuvres en prose*, Paris.
Sarasohn 1983: Lisa Sarasohn, *Motion and Morality: Pierre Gassendi, Thomas Hobbes and the Mechanical World-View*, in: «Journal of the History of Ideas» 46, 363–379
Sarasohn 1993: Lisa Sarasohn, *Nicolas-Claude Fabri de Peiresc and the Patronage of the New Science in the Seventeenth Century*, in: «Isis» 84.1, 70–90
Sarasohn 1994: Lisa Sarasohn, *The Ethics of Gassendi and the Refutation of Astrology*, in: *Quadricentenaire de la naissance de Pierre Gassendi*, Digne-les-Bains, vol. 2, 271–279.
Sarasohn 1996: Lisa Sarasohn, *Gassendi's Ethics: Freedom in a Mechanistic Universe*, Ithaca/London.
Sasso 1979: Gennaro Sasso, *Il progresso e la morte. Saggi sull'Epicureismo*, Bologna.
Sasso 2015: Gennaro Sasso, *Su Machiavelli. Ultimi scritti*, Roma.
Savornin 1994: Gaston Savornin, *Science et foi chez Gassendi. Un itinéraire de vérité*, in: *Quadricentenaire de la naissance de Pierre Gassendi*, Digne-les-Bains, vol. 1, 47–53.
Scalas 2015: Giulia Scalas, *«Le anime sono sangue» (*Ref. *I 22 5 = 340 Usener): una testimonianza "ippolitea" sulla psicologia di Epicuro*, in: «Lexicon Philosophicum» 3, 199–226.
Scalas 2019: Giulia Scalas, *Entre* Peripatos *et* Kepos. *Le* quintum genus *aristotélicien chez Cicéron et la* quarta natura *épicurienne chez Lucrèce*, in: «Philosophie antique» 19, 85–115.
Scamuzzi 1960: Ugo Scamuzzi, *Il poeta Tito Lucrezio Caro fu veramente pazzo?*, in: «Castalia» 16.2, 86–92.
Scandianese 1555: Tito Giovanni Scandianese, *La Fenice*, Venezia.
Scandianese 1563: Tito Giovanni Scandianese, *La dialettica*, Venezia.
Schiesaro 1996: Alessandro Schiesaro, *La "palingenesi" nel* De rerum natura *(III 847–869)*, in: Gabriele Giannantoni, Marcello Gigante (a cura di), *Epicureismo greco e romano*, Napoli, vol. 2, 795–804.
Schiesaro 2007: Alessandro Schiesaro, Didaxis, *Rhetoric, and the Law in Lucretius*, in: Stephen Heyworth, Petra Fowler, Stephen Harrison (eds.), *Classical Constructions*, Oxford, 63–90.

Schindler 1992: Winfried Schindler, *Naturzustand und Kulturentstehung. Ein Unterrichtsthem für die Oberstufe (Lukrez, "De rerum natura" V 925–1457)*, in: «Der altsprachliche Unterricht» 92.3, 46–67.
Schmid 1951: Wolfgang Schmid, *Götter und Menschen in der Theologie Epikurs*, in: «Rheinisches Museum» 94, 97–156.
Schmid 1960: Wolfgang Schmid, *Christ als Naturphilosoph*, in: AA.VV., *Festschrift für Theodor Litt*, Düsseldorf, 264–284.
Schmid 1978: Wolfgang Schmid, *Lucretius ethics*, in: Olof Gigon (éd.), *Lucrèce. Huit exposés suivis de discussions*, Vandoeuvres/ Genève, 123–165.
Schmid 1984: Wolfgang Schmid, *Epicuro e l'Epicureismo cristiano*, trad. di Italo Ronca, Brescia [ed. or. *Epikur*, in: «Reallexicon für Antike und Christentum» 5, 1961, 681–819]
Schmidt 2007: Ernst Schmidt, Clinamen. *Eine Studie zum dynamischen Atomismus der Antike*, Heidelberg.
Schneewind 1998: Jerome Schneewind, *The Invention of Autonomy: a History of Modern Moral Philosophy*, Cambridge.
Schneider 1974: Gerhard Schneider, *Il libertino. Per una storia sociale della cultura borghese nel XVI e XVII secolo*, trad. it. di Giuseppina Panzieri, Bologna [ed. or. *Der Libertin. Zur Geistes-und Sozialgeschichte des Bürgertums im 16. und 17. Jahrhundert*, Stuttgart 1970].
Schoppe 1606: Kaspar Schoppe, *Elementa Philosophiae Stoicae Moralis*, Mainz.
Schoppe 1611: Kaspar Schoppe, *Collyrium regium*, Ingolstadt.
Schrijvers 1970: Pieter Herman Schrijvers, *Horror ac divina voluptas*, Amsterdam.
Schrijvers 1983: Pieter Herman Schrijvers, *Sur quelques aspects de la critique des mythes chez Lucrèce*, in: *Syzetesis. Studi sull'epicureismo greco e romano offerti a Marcello Gigante*, Napoli, 353–371.
Schrijvers 1996: Pieter Herman Schrijvers, *Un chapitre de l'histoire de l'humanite: Lucretius*, De rerum natura *V 837–854*, in: Gabriele Giannantoni, Marcello Gigante (a cura di), *Epicureismo greco e romano*, Napoli, vol. 2, 259–266.
Schrijvers 1999a: Pieter Herman Schrijvers, *La présence de Lucrèce dans le* De opificio Dei *de Lactance*, in: Remy Poignault (éd.), *Présence de Lucrèce*, Tours, 259–266.
Schrijvers 1999b: Pieter Herman Schrijvers, *Lucrèce & les sciences de la vie*, Leiden.
Schuhmann 1994: Karl Schuhmann, *La doctrine gassendienne de l'espace*, in: *Quadricentenaire de la naissance de Pierre Gassendi*, Digne-les-Bains, vol. 2, 233–244.
Schütrumpf 1998: Eckart Schütrumpf, *Lucretius* De Rer. Nat. *III (830–1094) – a diatribe against the fear of death?*, in: Anna Radke (Hrsg.), Candide iudex. *Beiträge zur augusteischen Dichtung*, Stuttgart, 345–351.
Screech 1998: Michael Andrew Screech, *Montaigne's Annotated Copy of Lucretius*, Genève.
Scuderi 2018: Attilio Scuderi, *Il libertino in fuga. Machiavelli e la geneologia di un modello culturale*, Roma.
Sedley 1998: David Sedley, *Lucretius and the Transformation of Greek Wisdom*, Cambridge.
Sedley 1999: David Sedley, *Lucretius' Use and Avoidance of Greek*, in: John Norman Adams, Roland Mayer (eds.), *Aspects of the Language of Latin Poetry*, Oxford, 227–246.
Sedley 2005: David Sedley, Verità futura e causalità nel De fato di Cicerone, in: Carlo Natali, Stefano Maso (a cura di), *La catena delle cause. Determinismo e antideterminismo nel pensiero antico e in quello contemporaneo*, Amsterdam, 241–254.
Sedley 2011a: David Sedley, *Creazionismo: il dibattito antico da Anassagora a Galeno*, edizione italiana a cura di Francesco Verde, Roma [ed. or. *Creationism and its Critics in Antiquity*, Berkeley, 2007]

Sedley 2011b: David Sedley, *Epicurus' Theological Innatism*, in: Jeffrey Fish, Kirk Sanders (eds.), *Epicurus and the Epicurean Tradition*, Cambridge, 29–52.
Sedley 2020: David Sedley, *Lucretian Pleasures*, in: Hardie *et al*. 2020, 1–21.
Seel 1996: Garhard Seel, *«Farà il saggio qualcosa che le leggi vietano, sapendo che non sarà scoperto?»*, in: Gabriele Giannantoni, Marcello Gigante (a cura di), *Epicureismo greco e romano*, Napoli, vol. 1, 341–360.
Segal 1970: Charles Segal, *Lucretius, Epilepsy, and the Hippocratic on Breaths*, in: «Classical Philology» 65.3, 180–182.
Segal 1989: Charles Segal, *Poetic Immortality and the Fear of Death: The Second Proem of the* De Rerum Natura, in: «Harvard Studies in Classical Philology» 92, 193–212.
Segal 1998: Charles Segal, *Lucrezio. Angoscia e morte nel «De Rerum Natura»*, Bologna [ed. or. *Lucretius on Death and Anxiety*, Princeton 1990].
Seidengart 2008: Jean Seidengart, *Gassendi et la question de l'infinité cosmique*, in: Sylvie Taussig (éd.), *Gassendi et la modernité*, Turnhout, 17–37.
Seidl 2019: Maria Seidl, *Pierre Gassendi und die Probleme des Empirismus*, Stuttgart.
Seigel 1968: Jerrold Seigel, *Rhetoric and Philosophy in Renaissance Humanism*, Princeton.
Sennert 1676: Daniel Sennert, *Opera omnia*, 6 voll., Lyon.
Seripando 1858: Girolamo Seripando, *Prediche*, Salerno.
Serres 2000: Michel Serres, *Lucrezio e l'origine della fisica*, Palermo [ed. or. *La naissance de la physique dans le texte de Lucrèce*, Paris 1977].
Setaioli 1988: Aldo Setaioli, *Seneca e i greci*, Bologna.
Shaftesbury 1981–2011: Anthony Ashley Cooper of Shaftesbury, *Complete Works*, 10 voll., Stuttgart/Bad Cannstatt.
Sharples 1980: Robert Sharples, *Lucretius' account of the composition of the soul (3.231 ff.)*, in: «Liverpool classical monthly» 5, 117–120.
Sharples 1991–1993: Robert Sharples, *Epicurus, Carneades and the Atomic Swerve*, in: «Bulletin of the Institute of Classical Studies» 38, 174–190.
Shearin 2014: Wilson Shearin, *Concealed Pleasure: Lucretius*, De rerum natura *3.237–42*, in: «Classical Quarterly» 64.1, 183–196.
Shearin 2015: Wilson Shearin, *The Language of Atoms. Performativity and Politics in Lucretius'* De rerum natura, Oxford.
Sider 1995: David Sider, *Epicurean Poetics: Response and Dialogue*, in: Dirk Obbink (ed.), *Philodemus on Poetry*, Oxford, 35–41.
Silvestre 1995: Maria Luisa Silvestre, *Epicuro e la politica*, in: Salvatore Cerasuolo (a cura di), *Mathesis e Philia*, Napoli, 131–142.
Simaan 2004: Arkan Simaan, *The Transit of Venus across the Sun*, in: «Physics Education» 39.3, 247–251.
Sissa 2012: Giulia Sissa, Familiaris reprehensio quasi errantis. *Raphael Hythloday, between Plato and Epicurus*, in: «Moreana» 49, 121–150.
Skafte Jensen 2004: Minna Skafte Jensen, *Friendship and Poetry. Studies in Danish Neo-Latin Literature*, transl. by John David Kendal, Copenhagen.
Skinner 1988: Quentin Skinner, *Moral Philosophy*, in Charles Schmitt (ed.), *The Cambridge History of Renaissance Philosophy*, Cambridge, 303–386.
Skinner 2001: Quentin Skinner, *Significato e comprensione nella storia delle idee*, in: Quentin Skinner, *Dell'interpretazione*, trad. it. di Raffaele Laudani, Bologna, 11–57.
Smith 1993: Martin Ferguson Smith (ed.), *Diogenes of Oinoanda. The Epicurean Inscription*, Napoli.

Smith 2005: Warren Smith, *“The Cold Cares of Venus”. Lucretius and anti-marriage literature*, in: Warren Smith (ed.), *Satiric Advice on Women and Marriage*, Ann Arbor.
Snyder 2011: James Snyder, *Marsilio Ficino’s Critique of the Lucretian Alternative*, in: «Journal of the History of Ideas» 72.2, 165–181.
Solaro 1994: Giuseppe Solaro (a cura di), *Dionysius Lambinus: Gaio Memmio Gemello*, in: Giuseppe Solaro (a cura di), *Voltaire: Lettere di Memmio a Cicerone*, con una nota di Luciano Canfora, Palermo, 154–157.
Solaro 1997: Giuseppe Solaro, *Lucrezio in Inghilterra agli inizi del secolo XII?*, in: «Eikasmos» 8, 241–244.
Solaro 2000: Giuseppe Solaro (a cura di), *Lucrezio. Biografie umanistiche*, Bari.
Solaro 2003: Giuseppe Solaro, *Lucrezio* auctor difficilis. *Note e testimonianze*, in: «Quaderni Urbinati di Cultura Classica» 74.2, 127–131.
Solaro 2020: Giuseppe Solaro, *The Story of Lucretius*, in: Hardie *et al*., 325–338.
Solmsen 1953: Friedrich Solmsen, *Epicurus on the Growth and Decline of the Cosmos*, in: «The American Journal of Philology» 74.1, 34–51.
Solomon 2011: Jon Solomon (ed.), *Giovanni Boccaccio: Genealogy of the Pagan Gods*, Cambridge.
Sommariva 1982: Grazia Sommariva, *Il proemio del* De rerum natura *di Lucrezio e l’inno a Demetrio Poliorcete*, in: «Studi italiani di filologia classica» 54, 166–185.
Sorabji 1983: Richard Sorabji, *Time*, *Creation and the Continuum*, London.
Sorbière 1648: Samuel Sorbière, *Discours sceptique sur le passage du chyle & sur le mouvement du cœur*, Leiden.
Sortais 1922: Gaston Sortais, *La philosophie moderne depuis Bacon jusqu’à Leibniz. Tome deuxième*, Paris.
Specht 2000: Rainer Specht, *Volupté et douleur chez Gassendi et dans l’«Essay» de Locke*, in Miguel Benitez, Antony McKenna, Gianenrico Paganini, Jean Salem (éds.), *Materia actuosa*, Paris, 229–249.
Spedding *et al*. 1860–1864: James Spedding, Robert Leslie Ellis, and Douglas Denon Heath (eds.), *The Works of Francis Bacon*, 15 voll., Boston.
Speroni 1989: Sperone, Speroni, *Opere*, 5 voll., Roma [ed. or. Venezia 1740].
Spinelli 2006: Emidio Spinelli, *La virtù, il piacere, l’afasia. Ricette per vivere bene nelle filosofie ellenistiche*, in: «Iride» 48, 343–356.
Spinelli 2015: Emidio Spinelli, *Senza teodicea: critiche epicuree e argomentazioni pirroniane*, in: Dino De Sanctis, Emidio Spinelli, Mauro Tulli, Francesco Verde (a cura di), *Questioni epicuree*, Sankt Augustin, 213–234.
Spinelli 2019: Emidio Spinelli, *Justice, Law, and Friendship: Ethical and Political Topics in Epicurus*, in: Cristoph Riedweg (Hrsg.), *Philosophie für die Polis*, In Zusammenarbeit mit Benedetta Foletti, Michèle Hegi, Laura Napoli, Tim Richter und Camille Semenzato, Berlin/New York, 379–408.
Spinelli/Verde 2011: Emidio Spinelli, Francesco Verde (a cura di), *Hans Jonas: The Function of Fear in Lucretius and Hobbes*, in: «Paradigmi» 2, 183–195.
Spinelli/Verde 2014: Emidio Spinelli, Francesco Verde, *Alle radici del libero arbitrio? Aporie e soluzioni nelle filosofie ellenistiche*, in: Mario De Caro, Massimo Mori, Emidio Spinelli (a cura di), *Libero arbitrio. Storia di una controversia filosofica*, Roma, 59–98.
Spinelli/Verde 2021: Emidio Spinelli, Francesco Verde, *«La rage du sage». Philodème et la conception épicurienne de la colère*, in: Valéry Laurand, Ermanno Malaspina, François Prost (éds.), *Lectures plurielles du* De ira *de Sénèque*, Berlin/New York, 316–332.

Spini 1983: Giorgio Spini, *Ricerca dei libertini. La teoria dell'impostura delle religioni nel Seicento italiano*, nuova edizione riveduta e ampliata, Firenze.
Spink 1974: John Stevenson Spink, *Il libero pensiero in Francia da Gassendi a Voltaire*, trad. it. di Luisa Roberti Sacerdote, Firenze [ed. or. *French Free-Thought from Gassendi to Voltaire*, London/New York 1960].
Springborg 2004: Patricia Springborg, *Hobbes and Epicurean Religion*, in: Gianenrico Paganini, Edoardo Tortarolo (Hrsg.), *Die Garten und die Moderne*, Stuttgart-Bad Cannstatt, 161–213.
Springborg 2016: Patricia Springborg, *Hobbes's Materialism and Epicurean Mechanism*, in «British Journal for the History of Philosophy» 24.5, 814–835.
Springer 1977: Lawrence Springer, *The Role of* Religio, Solvo *and* Ratio *in Lucretius*, in: «The Classical World» 71.1, 55–61.
Sribnai 2017: Judith Sribnai, *Pierre Gassendi. Le voyage vers la sagesse (1592–1655)*, Montréal.
Stabile 2007: Giorgio Stabile, *Dante e la filosofia della natura*, Firenze.
Stearns 1936: John Stearns, *Epicurus and Lucretius on Love*, in: «The Classical Journal» 31.6, 343–351.
Stillingfleet 1666: Edward Stillingfleet, *Origines Sacrae*, London.
Stork 1970: Traudel Stork, Nil igitur mors est ad nos. *Der Schlußteil des dritten Lukrezbuches und sein Verhältnis zur Konsolationsliteratur*, Bonn.
Strauss 1990: Leo Strauss, *Persecuzione e scrittura*, trad. it. di Giuliano Ferrara e Fiammetta Profili, Venezia [ed. or. *Persecution and the Art of Writing*, New York 1952]
Suárez 1856: Francisco Suárez, *Opera omnia*, 28 voll., Paris.
Suits 2011: David Suits, *Lucretius on Death and Re-Existence*, in: Tim Madigan, David Suits (eds.), *Lucretius. His continuing influence and contemporary relevance*, Rochester, 117–132.
Summers 1995: Kirk Summers, *Lucretius and the Epicurean Tradition of Piety*, in: «Classical Philology» 90.1, 32–57.
Surtz 1949: Edward Surtz, *Epicurus in Utopia*, in: «ELH» 16.2, 89–103.
Syndikus 1983: Hans Syndikus, *Die Rede der Natur. Popularphilosophisches in den Schlusspartien des 3. Buches des Lukrez*, in: «Der Altsprachliche Unterricht» 26.3, 19–35.
Tagliente 1983: Maria Carmela Tagliente, *G. B. Pio e il testo di Lucrezio*, in: «Res Publica Litterarum» 6, 337–345.
Taladoire 1974: Bernard Taladoire, *Lucrèce devant l'amour*, in: «Annales de la Faculté des Lettres et Sciences Humaines de Nice» 21, 231–235.
Tallmadge 1939: Kasten Tallmadge, *Pierre Gassendi and the "Elegans de septo cordis pervio observation"*, in: «Bulletin of the History of Medicine» 7.5, 429–457.
Talon 1550: Omer Talon, *In primum Aristotelis Ethicum librum explicatio*, Paris.
Talon 1583: Omer Talon, *Praelectiones in Ciceronem*, Frankfurt.
Tamagnini 1996: Giuliano Tamagnini, *Filosofia del diritto come teoria dell'utile. Introduzione alla nomologia di Gassendi*, Modena.
Tateo 2019: Franceso Tateo (a cura di), *Giovanni Pontano: I dialoghi, La fortuna, La conversazione*, in appendice le lettere, Milano.
Tatum 1998: Jeffrey Tatum, *Lucretius*, De rerum natura, *1, 199–204*, in «L'antiquité classique» 67, 225–230.
Tatum 2007: Jeffrey Tatum, *The Presocratics in Book 1 of Lucretius'* De rerum natura, in: Monica Gale (ed.), *Oxford Readings in Classical Studies: Lucretius*, Oxford, 132–145.

Taussig 1997: Sylvie Taussig, *Gassendi lecteur d'Horace, dans les* Lectres latines, in: «Revue des études latines» 75, 241–259.
Taussig 2001: Sylvie Taussig, *Le cas Epicure: un procès en réhabilitation, par Gassendi*, in: «Bruniana & Campanelliana» 7.1, 155–175.
Taussig 2002: Sylvie Taussig, *Gassendi et Lucrèce dans les* Lettres latines, in: «XVII[e] siècle» 216.3, 527–543.
Taussig 2003a: Sylvie Taussig, *D'Épicure à Gassendi, plaisir et douleur, les passions critère du bien-vivre*, in: Bernard Besnier, Pierre-Francois Moreau, Laurence Renault (éds.), *Les passions antiques et médiévales. Vol. 1*, Paris, 111–129.
Taussig 2003b: Sylvie Taussig, *Pierre Gassendi (1592–1655): introduction à la vie savante*, Turnhout.
Taussig 2004a: Sylvie Taussig, *La* transparence *épicurienne, une clef pour la prudence politique au XVII[e] siècle*, in: Gianenrico Paganini, Edoardo Tortarolo (a cura di), *Pluralismo e religione civile. Una prospettiva storica e filosofica*, Milano, 40–58.
Taussig 2004b: Sylvie Taussig, *La* Vie d'Épicure *par Gassendi*, in: Gianenrico Paganini, Edoardo Tortarolo (Hrsg.), *Die Garten und die Moderne*, Stuttgart-Bad Cannstatt, 139–159.
Taussig 2006: Sylvie Taussig (éd.), *Pierre Gassendi: Vie et mœurs d'Epicure*, 2 voll., Paris.
Taussig 2008: Sylvie Taussig, *Gassendi contre Fludd: des choses occultes aux causes inconnues*, in: Sylvie Taussig (éd.), *Gassendi et la modernité*, Turnhout, 215–248.
Taussig 2012: Sylvie Taussig (éd.), *Pierre Gassendi: La logique de Carpentras*, Turnhout.
Taylor 1947: Margaret Taylor, *Progress and Primitivism in Lucretius*, in: «The American Journal of Philology» 68.2, 180–194.
Taylor 2007: Cristopher Taylor, *Democritus and Lucretius on death and dying*, in: Aldo Brancacci, Pierre-Marie Morel (eds.), *Democritus: Science, the Arts, and the Care of the Soul*, Leiden, 77–86.
Temple 1720: William Temple, *Works. Vol. I*, London.
Tenenti 1960: Alberto Tenenti, *La polemica sulla religione di Epicuro nella prima metà del Seicento*, in: «Studi Storici» 1.2, 227–243.
Tenison 1670: Thomas Tenison, *The Creed of Mr. Hobbes Examined*, London.
Tenison 1695: Thomas Tenison, *A Sermon Concerning the Folly of Atheism*, London.
Testard 1976: Maurice Testard, *Les idées religieuses de Lucrèce*, in: «Bulletin de l'Association Guillaume Budé» 3, 249–272.
Testard 1997: Maurice Testard, *Épicure et Jésus-Christ: observations sur une lecture chrétienne de Lucrèce par Lactance*, in: «Revue des études latines» 75, 200–218.
Testroet Ouellette 1982: Helen Testroet Ouellette (ed.), *William of Malmesbury: Polyhistor*, Binghamton.
Thomas 1889: Felix Thomas, *La philosophie de Gassendi*, Paris.
Thorvaldsen 2013: Steinar Thorvaldsen, *From Keplerian Orbits to Precise Planetary Predictions: the Transits of the 1630s*, in: «The Journal of Astronomical Data» 19.1, 97–108.
Thuillier 1974: Jean-Paul, Thuillier, *Notes sur Lucrèce et la satire anti-religieuse (*De rerum natura, *V, 1198–1203)*, in : *Mélanges de philosophie*, *de literature et d'histoire ancienne offerts à Pierre Boyancé*, Paris, 703–710.
Thury 1987: Eva Thury, *Lucretius' Poem as a Simulacrum of the* Rerum Natura, in: «The American Journal of Philology» 108.2, 270–294.

Tieleman 2021: Teun Tieleman, *Sénèque et les pré-passions*, in: Valéry Laurand, Ermanno Malaspina, François Prost (éds.), *Lectures plurielles du* De ira *de Sénèque*, Berlin/ New York, 266–276.
[Tiepolo] 1576: [Stefano Tiepolo], *Academicarum contemplationum libri decem*, Venezia.
Toohey 1988: Peter Toohey, *Some Ancient Notions of Boredom*, in: «Illinois Classical Studies» 13.1, 151–164.
Torero-Ibad 2009: Alexandra Torero-Ibad, *La question de l'âme des bêtes chez Descartes et Gassendi*, Québec.
Totaro 1999: Pina Totaro, *Una citazione dell'*Invocazione a Venere *nel* De rerum natura, in «Bruniana & Campanelliana» 5.2, 527–532.
Traglia 1974: Antonio Traglia (a cura di), *Opere di Marco Terenzio Varrone*, Torino.
Traglia/Aricò 1980: Antonio Traglia, Giuseppe Aricò (a cura di), *Publio Papinio Stazio: Opere*, Torino.
Traina 1979: Alfonso Traina, Dira libido *(sul linguaggio lucreziano dell'*eros*)*, in: *Studi di poesia latina in onore di Antonio* Traglia. *Vol. 1*, Roma, 259–276.
Trépanier 2007: Simon Trépanier, *The Didactic Plot of Lucretius*, De rerum natura, *and its Empedoclean model*, in: Richard Sorabji, Robert Sharples (eds.), *Greek & Roman Philosophy 100 BC – 200 AD*, London, 243–282.
Tritemio 1546: Giovanni Tritemio, *De scriptoribus ecclesiasticis*, Colonia.
Tsakiropoulou-Summers 2001: Tatiana Tsakiropoulou-Summers, *Lambin's Edition of Lucretius: Using Plato and Aristotle in Defense of* De rerum natura, in: «Classical and Modern Literature» 21.2, 45–70.
Tsouna 2016: Voula Tsouna, *Epicurean Preconceptions*, in: «Phronesis» 61, 160–221.
Tsouna 2018: Voula Tsouna, *Epicurean Dreams*, in: Francesca Masi, Stefano Maso, Francesco Verde (eds), *Materialistic Pathe*, Napoli, 231–256.
Tufano 2016: Vera Tufano, *Il* De humanae vitae felicitate *di Bartolomeo Facio tra modelli classici e fonti patristiche*, in: «Mélanges de l'École française de Rome-Moyen Âge» 128.1, consultabile al sito: https://journals.openedition.org/mefrm/2928.
Tutrone 2010: Fabio Tutrone, *Lucrezio, gli animali, la guerra. Per un'interpretazione zooantropologica di* De rerum natura *V, 1308–1349*, in: Simone Beta, Francesca Marzari (a cura di), *Animali, ibridi e mostri nella cultura antica*, Firenze, 59–78.
Tutrone 2012: Fabio Tutrone, *Filosofi e animali in Roma antica. Modelli di animalità e umanità in Lucrezio e Seneca*, Pisa.
Tutrone 2016: Fabio Tutrone, *Physiologizing (In)fertility in the Roman World: Lucretius on Sacrifice, Nature, and Generation*, in: «Medicina nei secoli» 28.3, 777–804.
Tutrone 2017: Fabio Tutrone, Non ita certandi cupidus *(Lucr. 3.5). Competizione e modelli etici nel* de rerum natura *di Lucrezio*, in: Marco Formisano, Rosa Rita Marchese (a cura di), *In gara col modello. Studi sull'idea di competizione nella letteratura latina*, Palermo, 42–84.
Tutrone 2020: Fabio Tutrone, *Lucretius Franco-Hibernicus:* Dicuil's Liber de Astronomia *and the Carolingian Reception of* De Rerum Natura, «Illinois Classical Studies» 45.1, 224–252
Ullman 1951: Berthold Luis Ulman (ed.), *Colucii Salutati De laboribus Herculis*, Zürich.
Usener 1887 = Hermann Usener (ed.), *Epicurea*, Lipsiae 1887.
Usener/Wotke 1888: Hermann Usener, Karl Wotke, *Epikureische Spruchsammlung*, in «Wiener Studien» 10, 175–201.
Vallette 1934: Paul Vallette, *La doctrine de l'âme chez Lucrèce*, Paris.

Van der Meeren 2021: Sophie Van der Meeren, *La colère divine, expression nécessaire de la providence: le* De ira dei *de Lactance*, in: Valéry Laurand, Ermanno Malaspina, François Prost (éds.), *Lectures plurielles du* De ira *de Sénèque*, Berlin/New York, 359–369.
Vander Waerdt 1987: Paul Vander Waerdt, *The Justice of the Epicurean Wise Man*, in «The Classical Quarterly» 37.2, 402–422.
Vander Waerdt 1988: Paul Vander Waerdt, *Hermarchus and the Epicurean Genealogy of Morals*, in: «Transactions of the American Philological Association» 118, 87–106.
van Giffen 1566: Hubert van Giffen (ed.), *T. Lucretii Cari De rerum natura libri sex*, Antwerp.
van Helden 1976: Albert van Helden, *The Importance of the Transit of Mercury of 1631*, in: «Journal for the History of Astronomy» 7, 1–10.
Vegetti 1983: Mario Vegetti, *La saggezza dell'attore. Problemi di etica stoica*, in: «Aut Aut» 195–196, 19–41.
Vegio 1511: Maffeo Vegio, *De educatione liberorum et eorum claris moribus Libri Sex*, Roma.
Verde 2010: Francesco Verde (a cura di), *Epicuro: Epistola a Erodoto*, Roma.
Verde 2011: Francesco Verde, *Il debito con gli antichi*, in: Sedley 2011a, 247–264 e 325–338.
Verde 2013a: Francesco Verde, *Cause epicuree*, in: «Antiquorum Philosophia» 7, 127–142.
Verde 2013b: Francesco Verde, *La felicità aristotelica tra la morte e la sorte: note di commento ad Aristotele* Etica Nicomachea *I 11*, in: «Lexicon Philosophicum» 1, 257–275.
Verde 2013c: Francesco Verde, *Τύχη e λογισμός nell'Epicureismo*, in: Francesca Masi, Stefano Maso (a cura di), *Fate*, *Chance and Fortune in Ancient Thought*, Amsterdam, 177–197.
Verde 2015: Francesco Verde, *Monismo psicologico e dottrina dell'anima in Lucrezio ed Epicuro*, in: Eugenio Canone (a cura di), *Anima-corpo alla luce dell'etica. Antichi e moderni*, Firenze, 49–64.
Verde 2016a: Francesco Verde, *Epicuro e la grandezza del sole: sul testo di* Pyth. *91*, in: «Méthexis» 28, 104–110.
Verde 2016b: Francesco Verde, *Epicuro nella testimonianza di Cicerone: la dottrina del criterio*, in: Mauro Tulli (a cura di), *Testo e forme del testo. Ricerche di filologia filosofica*, Pisa/ Roma, 335–368.
Verde 2016c: Francesco Verde, *The* Gens Memmia, *Lucretius'* Hymn to Venus, *and the Sanctuary of Terracina: a Neglected Hypothesis*, in: «Rheinisches Museum für Philologie» 159, 60–70.
Verde 2017a: Francesco Verde, *Accio, Lucrezio e la psicologia di Epicuro. Osservazioni su* Trag. *296 R.*^{3} *(589 Dangel)*, in: «Museum Helveticum» 74, 158–171.
Verde 2017b: Francesco Verde, *Gli Epicurei e la psicologia di Epicuro*, in Francesca Alesse, Arianna Fermani, Stefano Maso (a cura di), *Studi di filosofia ellenistica e romana*, Roma, 33–64.
Verde 2018: Francesco Verde, *I* pathe *di Epicuro tra epistemologia ed etica*, Francesca Masi, Stefano Maso, Francesco Verde (eds), *Materialistic Pathe*, Napoli, 205–230.
Verde 2020a: Francesco Verde, *Epicurean Meteorology, Lucretius, and the* Aetna, in: Hardie *et al*. 2020, 83–101.
Verde 2020b: Francesco Verde, *Momenti di riflessione sull'animalità nel* Kepos: *Epicuro, Lucrezio, Ermarco e Polistrato*, in: Stefano Gensini (a cura di), *La voce e il* logos. *Filosofie dell'animalità nella storia delle idee*, Pisa, 53–78.
Verde 2020c: Francesco Verde, *The Partition of the Soul: Epicurus, Demetrius Lacon, and Diogenes of Oinoanda*, in: Brad Inwood, James Warren (eds.), *Body and Soul in Hellenistic Philosophy*, Cambridge, 89–112.

Verde 2022: Francesco Verde, *La necessità del possibile. Commentario dell'*Epistola a Pitocle *di Epicuro*, in: Dino De Sanctis, Francesco Verde (a cura di), *Epicuro: Epistola a Pitocle*, con l'introduzione di Mauro Tulli e una postfazione di Francesca Masi, Baden.
Veres 2017: Máté Veres, *Theology, Innatism, and the Epicurean Self*, in: «Ancient Philosophy» 37.1, 129–152.
Verlinsky 2005: Alexander Verlinsky, *Epicurus and His Predecessors on the Origin of Language*, in: Dorothea Frede, Brad Inwood (eds.), *Language and Learning*, Cambridge, 56–100.
Vettori 1586: Pietro Vettori, *Epistolarum libri X. Orationes XIIII. et Liber de laudibus Ioannae Austriacae*, Firenze.
Vettori 1609: Pietro Vettori, *Variarum lectionum libri 38*, Strasburgo.
Vickers 1986: Brian Vickers, *Valla's Ambivalent Praise of Pleasure: Rhetoric in the Service of Christianity*, in: «Medieval and Renaissance Studies» 17, 271–320.
Vilar 2014: Mariano Vilar, *La construcción dialógica del placer en el* De vero bono *de Lorenzo Valla*, in: «Studia Aurea» 8, 347–368.
Vilar 2019: Mariano Vilar, *The Political Use of Epicureanism in Filelfo's* Commentationes Florentinae de exilio, in: «Renaissance and Reformation» 42.2, 141–164.
Vimercati 1565: Francesco Vimercati, *In quatuor libros Aristotelis Meteorologicorum commentarii*, Venetiis.
Vitti 1996: Paolo Vitti (a cura di), *Leonardo Bruni: Opere letterarie e politiche*, Torino.
Voelke 1982: André-Jean Voelke, *Droit de la nature et nature du droit: Calliclès, Épicure, Carnéade*, in: «Revue Philosophique de la France et de l'Étranger» 172.2, 267–275.
von Albrecht 2003: Michael von Albrecht, *Lucrezio nella cultura europea*, in: «Paideia» 58, 264–286.
von Albrecht 2006: Michael von Albrecht, Terror et pavor*: politica e religione in Lucrezio*, in: Gianpaolo Urso (a cura di), Terror et pavor. *Violenza, intimidazione, clandestinità nel mondo antico*, Pisa, 232–245.
Wallace 1996: Richard Wallace, *"Amaze Your Friends!". Lucretius on Magnets*, in: «Greece & Rome» 43.2, 178–187.
Warren 2001a: James Warren, *Epicurus and the pleasures of the future*, in: «Oxford Studies in Ancient Philosophy» 21, 135–179.
Warren 2001b: James Warren, *Lucretian Palingenesis Recycled*, in: «The Classical Quarterly» 51.2, 499–508.
Warren 2004a: James Warren, *Ancient Atomists on the Plurality of Worlds*, in: «The Classical Quarterly» 54.2, 354–365.
Warren 2004b: James Warren, *Facing Death*, Cambridge.
Warren 2006: James Warren, *Psychic Disarmony: Philoponus and Epicurus on Plato's* Phaedo, in: «Oxford Studies in Ancient Philosophy» 30, 235–259.
Warren 2007: James Warren, *Lucretius and Greek Philosophy*, in: Gillespie/Hardie 2007, 19–32.
Waszink 1964: Jan Hendrick Waszink, *La création des animaux dans Lucrèce*, in: «Revue belge de philologie et d'histoire» 42.1, 48–56.
Wehrli 1969: Fritz Wehrli (Hrsg.), *Die Schule des Aristoteles. Band 10: Hieronymos von Rhodos, Kritolaos und seine Schueler*, Basel 1969.
Wes 2003: Wallace Wes, *The vibrating nerve impulse in Newton, Willis and Gassendi: First steps in a mechanical theory of communication*, in: «Brain and Cognition» 51, 66–94.

Wheatland Lichfield 1913: Henry Wheatland Lichfield, *Cicero's Judgment on Lucretius*, in «Harvard Studies in Classical Philology» 24, 147–159.

Wheeler 2011: Marc Wheeler, *Epicurus on Friendship: the Emergence of Blessedness*, in: Dane Gordon, David Suits (eds.), *Epicurus. His continuing influence and contemporary relevance*, Rochester, 183–194.

Whitmarsh 2016: Tim Whitmarsh, *Battling the Gods. Atheism in the Ancient World*, London.

Wilberding 2021: James Wilberding (ed.), *World Soul: A History*, Oxford.

Williams 2016: Wes Williams, *"Well said/well thought": How Montaigne Read his Lucretius*, in: David Norbrook, Stephen Harrison, Philip Hardie (eds.), *Lucretius and the Early Modern*, Oxford, 135–160.

Willis 1720: Thomas Willis, *Opera omnia*, Venezia.

Wilson 2008: Catherine Wilson, *Epicureanism at the Origin of Modernity*, Oxford.

Wilson 2009: Catherine Wilson, *Epicureanism in early modern philosophy*, in: James Warren (ed.), *The Cambridge Companion to Epicureanism*, Cambridge, 266–286.

Wilson 2016: Catherine Wilson, *Political Philosophy in a Lucretian Mode*, in: David Norbrook, Stephen Harrison, Philip Hardie (eds.), *Lucretius and the Early Modern*, Oxford, 259–282.

Winspear 1968: Alban Dewes Winspear, *Che cosa ha detto veramente Lucrezio*, Roma [ed. or. *Lucretius and Scientific Thought*, Montreal 1968].

Wolff 1999: Étienne Wolff, *L'utilisation du texte de Lucrèce par Gassendi dans le* Philosophiae Epicuri Syntagma *(1649)*, in: Remy Poignault (éd.), *Présence de Lucrèce*, Tours, 327–335.

Zabarella 1655: Francesco Zabarella, *De felicitate libri tres*, Padova.

Indice delle citazioni da Lucrezio

https://doi.org/10.1515/9783110768084-011

Lucrezio (libro 2)

Lucrezio (libro 3)

Lucrezio (libro 4)

Lucrezio (libro 5)

Lucrezio (libro 6)

Indice delle citazioni da Gassendi

Gassendi (*Animadversiones*, vol. 1)

Gassendi (*Animadversiones*, vol. 2)

Gassendi (*Animadversiones*, vol. 3)

https://doi.org/10.1515/9783110768084-012

Gassendi (*Syntagma philosophicum*, vol. 2)

Indice da altre fonti antiche e moderne

https://doi.org/10.1515/9783110768084-013

Epicuro (frr. ed. Usener 1887)

Epicuro (frr. ed. Arrighetti 1973)

Indice dei nomi

Sono esclusi i nomi di Epicuro, Lucrezio e Gassendi, che ricorrono quasi in ogni pagina del presente volume.

https://doi.org/10.1515/9783110768084-014

Previous volumes of the series

Traduire Cicéron au XVe siècle - Le ›Livre des offices‹ d'Anjourrant Bourré, CSRTR 1
Oliver Delsaux, 2019
ISBN 978-3-11-062030-6, e-ISBN (PDF) 978-3-11-062136-5,
e-ISBN (EPUB) 978-3-11-062139-6
La fine del mondo nel ›De rerum natura‹ di Lucrezio, CSRTR 2
Manuel Galzerano, 2020
ISBN 978-3-11-065962-7, e-ISBN (PDF) 978-3-11-067466-8,
e-ISBN (EPUB) 978-3-11-067468-2
Reading Cicero's Final Years.
Receptions of the Post-Caesarian Works up to the Sixteenth Century – with two Epilogues, CSRTR 3
Christoph Pieper and Bram van der Velden, 2020
ISBN 978-3-11-071506-4, e-ISBN (PDF) 978-3-11-071631-3,
e-ISBN (EPUB) 978-3-11-071639-9
Portraying Cicero in Literature, Culture, and Politics, CSRTR 4
Francesca Romana Berno and Giuseppe La Bua, 2022
ISBN 978-3-11-074842-0, e-ISBN (PDF) 978-3-11-074870-3,
e-ISBN (EPUB) 978-3-11-074888-8
www.degruyter.com